Hernán Villarino

KARL JASPERS

La comunicación como fundamento de la condición humana

MEDITERRANEO

Hernán Villarino

Profesor Asistente de Bioética • Facultad de Medicina • Universidad de Chile
Médico Psiquiatra • Universidad Complutense • Madrid
Máster en Bioética • Universidad Ramón Llul • Barcelona
Psiquiatra Clínico • Servicio de Psiquiatría • Complejo Asistencial Barros Luco

KARL JASPERS

La comunicación como fundamento de la condición humana



MEDITERRANEO
SANTIAGO • BUENOS AIRES

ganz1912

Dirección General: Ramón Alvarez Minder

Dirección Editorial: Mª Pilar Marín Villasante

Avda. Andrés Bello N° 1.587-1.591, Santiago, Chile

ISBN: 978-956-220-286-2

Diseño y diagramación de interior y portada: tool | diseño & movimiento

Impreso en Chile por: Salesianos Impresores S.A.

ganz1912

ÍNDICE

Presentación

Me es muy grato presentar esta obra aunque no sea fácil sintetizar en un par de páginas un texto extenso que interpreta y condensa la reflexión de uno de los más grandes pensadores del siglo xx. En las páginas de este libro Karl Jaspers se proyecta fundamentalmente en dos vertientes esenciales: como médico-psiquiatra y como filósofo.

En efecto, Jaspers fue, en primer lugar, un médico y un psiquiatra excepcional. Su texto La práctica médica en la era tecnológica recoge una de las meditaciones más precisas y certeras realizadas en torno a lo que ha ocurrido realmente con la medicina moderna, y anticipa mucho de lo que luego desarrollará la Bioética. Por otra parte, en Conceptos en Psiquiatría (publicado el año 2008 por Editorial Mediterráneo) dice Nassir Ghaemi que Jaspers ha presentado el análisis más sólidamente razonado acerca de un método científico para la Psiquiatría.

Como filósofo, Jaspers es el creador de una obra extensa y original, y ocupa con propiedad uno de los lugares más destacados entre los pensadores del siglo pasado y de todos los tiempos.

El hombre Karl Jaspers, severamente enfermo desde la infancia, con inconcebibles limitaciones y dolencias físicas que habrían quebrantado la voluntad de cualquier otro, se sobrepuso a las dificultades y restricciones que le planteó la vida con una integridad y una voluntad conmovedoras y admirables. Por la naturaleza de su meditación, por su carácter, y por estar casado con una mujer judía, fue perseguido durante el período nazi y dio muestras de su entereza padeciendo y resistiendo aquella experiencia de un modo asombroso dada su precariedad física.

En nuestro medio cultural hispanoamericano, sin embargo, Jaspers es conocido sólo por su producción médico-psiquiátrica. Por

eso, a nuestro juicio, es mal conocido, toda vez que su concepción en aquel ámbito no puede ser íntegramente comprendida si no ha sido aclarada a través de su perspectiva filosófica, histórica y científica; de su idea de las situaciones límite, de su economía de los símbolos y de la fe, del carácter, en fin, que a su juicio tiene la vida humana y el lugar que en ella ocupa la comunicación, asuntos todos que son explorados y discutidos en este texto.

De acuerdo con una concepción progresiva del tiempo tendemos a creer que aquello que ocurrió en el pasado simplemente yace en el pasado, que nada tiene que hacer con las demandas y urgencias de la actualidad. El tiempo humano, sin embargo, además del pasado tiene presente y futuro, los tres simultáneamente. El presente en que vivimos está amasado con el pasado desde el que procedemos, mientras mira hacia el ignoto futuro que aguardamos expectantes. Tanto el hombre, como las disciplinas con que se piensa el mundo y nos conocemos a nosotros mismos, son históricas, y una actualidad que no explore sus raíces no se entiende a sí misma, es ciega y manca. Pero, recíprocamente, la historia es piadosa, no lo conserva todo, en su inmensidad inabarcable guarda lo que tiene actualidad, lo que hace sentido en el presente y para las tareas que en el presente tenemos planteadas.

Por eso, el estudio de lo que nos ha precedido no se trata de simple erudición o recuerdo. Platón y Aristóteles siguen siendo citados y discutidos por los filósofos de hoy no por un gusto de anticuarios, sino porque plantearon problemas eternos que cada generación redescubre. Las ideas de Freud o Claude Bernard son plenamente vigentes en el ámbito de la medicina actual. Del mismo modo, la reflexión de Jaspers constituye un acervo inagotable que tiene validez para la medicina y la filosofía en cualquier tiempo. Las obras perennes, como la de Jaspers, conservan siempre su vitalidad porque también el pasado está lleno de sorpresas. Las investigaciones sobre la herencia, de Mendel, por ejemplo, fueron sacadas del olvido por los vitalistas, y como un modo de argumentar frente a la doctrina darwiniana que combatían. En las incertidumbres, confusiones y perplejidades de la Psiquiatría del presente, el citado Nassir Ghaemi, como muchos otros, ven un fanal de luz en la doctrina de Jaspers. Sin ir más lejos, en este mismo texto nos sorprende cómo el autor encuentra serias objeciones a conceptos consagrados por el uso, y por el abuso, como los de salud o psiquiatría comunitaria, que iluminados con el sistema de Jaspers muestran su feble constitución.

El existir humano en la filosofía de Jaspers se realiza en dos planos: uno es el de la vida cotidiana, que denomina existencia empírica; y el otro plano que llama Existencia, que es la misma existencia empírica pero cuando se la vive desde la libertad. La libertad consiste en elegir, asumir y hacernos responsables de nosotros mismos, condición que no podemos eludir porque estamos sujetos al cambio y a la historicidad; no elegir no es una opción porque dejarse llevar constituye también una elección. Pero para elegir y existir necesitamos conocer y saber de lo que nos rodea. La libertad, en la filosofía de Jaspers, está vinculada al conocimiento, en una dialéctica según la cual somos libres en tanto conocemos pero también conocemos en tanto somos libres. Ahora bien, las fuentes de nuestro conocimiento las hallamos en las ciencias y en las otras producciones y actividades del espíritu. Jaspers formuló una original teoría del conocimiento, que refiere al alcance y el sentido del saber científico natural y del comprensivo, y la recuperación de esta doctrina, por parte del autor de este libro constituye uno de sus aciertos más logrados, porque Jaspers sostiene posturas de gran actualidad que no siempre fueron bien entendidas en su tiempo. Lo mismo puede decirse tanto de sus concepciones históricas como de sus análisis sobre la técnica con su demoledora influencia sobre la existencia. Pero dentro de las ideas científicas de Jaspers sobresalen aquéllas a las que se dedicó de un modo profesional: la Psiquiatría, donde como pocos, limitando el entusiasmo a lo que efectivamente se puede conocer, brinda una perspectiva de los auténticos límites de este saber.

Pero, ¿cuál es el valor, en lo más íntimo de la vida humana, del conocer preciso y riguroso que nos provee la ciencia, y que Jaspers explora hasta el fondo? Para explicar lo que quiero decir permítaseme recordar un pasaje de Víctor Frankl en el que relata la experiencia de un bombardero en llamas, durante la Segunda Guerra Mundial, en el que iban muertos tanto el piloto como algunos otros y además de muchos tripulantes malheridos, pero que frente a lo desesperado de la situación los sobrevivientes fueron capaces de actuar con la serenidad y el aplomo requeridos para llevar el aparato a su base. En esas circunstancias, llenas de incertidumbre, aquellos hombres revelaron su propia esencia a través del ejercicio de la voluntad y no del mero saber. La vida es demasiado compleja e imprevisible, y para vivir no basta el puro saber. La verdad es que todos vamos arriba de ese avión, ignorantes si llegaremos a destino, incluso de si hay un destino, y con la tripulación raleándose durante el trayecto. Para Jaspers, todos los hombres están enfrentados a situaciones de este

tipo, que llamó situaciones límite, porque todos encaramos como posibilidad y realidad la muerte, el sufrimiento, la lucha, la culpa, y el acaso. Y en esas circunstancias no es el saber sino la propia fe lo que nos mantiene en pie y activos, y con la convicción de que nuestro hacer, a pesar de todo, tiene un sentido: cumplir con nuestra misión y volver a la base. El sentido es, para Jaspers, la fuerza trascendente que nos mantiene vivos, y que se expresa en el lenguaje de los símbolos y las cifras.

Esto que hemos expuesto sucintamente en los últimos párrafos es aquello de lo que este libro trata *in extenso*. El producto, sin duda, es digno de nuestra admiración y agradecimiento, ya que hasta donde conozco no existe una exposición de conjunto de la meditación jaspersiana en lengua castellana, escrito, además, en un estilo intenso, elegante, no carente a ratos de fina ironía, pero siempre con gran rigor conceptual.

JUAN LUIS ROJAS PAVEZ
Profesor Asociado de Anatomía Patológica
Ex Director de la Escuela de Medicina de la USACH

*A Vicenta y Elvira, que siempre bienhechora y bondadosamente
me han ayudado en las dificultades a todo lo largo
de esta investigación animándome para que no desfalleciera.
Agradezco su comprensión, el estoicismo y humor con que han
aceptado el involuntario abandono que respecto a su cuidado
he debido incurrir durante el tiempo dedicado a esta tarea.*

INTRODUCCIÓN

La orientación comunicativa de la filosofía de Jaspers

Nació Jaspers en Oldenburg, Alemania, en 1883, y falleció en Basilea el año 1969. Luego de concluir sus estudios de medicina se dedicó a la psiquiatría, y es autor de uno de los textos fundamentales de esa especialidad, la PSICOPATOLOGÍA GENERAL, probablemente el de mayor importancia que se haya escrito nunca en ese ámbito. Alrededor de 1914 abandonó el ejercicio médico y se consagró de lleno a la filosofía, donde destacó como uno de los grandes existencialistas de su época. Con el paso del tiempo, no obstante, la actualidad de su reflexión ha sido descuidada.

La explicación de este último hecho, como todo, requeriría de la apelación a múltiples causas, asunto, sin embargo, cuya indagación no ofrece mayor atractivo desde nuestra perspectiva. A fin de cuentas, no es raro que un autor posteriormente decisivo haya pasado por su época sin pena ni gloria, ocupando, más bien, un lugar marginal tanto en el terreno académico como público. Notables son los ejemplos de Kierkegaard y Nietzsche. Por otra parte, la independencia de la vida cultural respecto del poder político y de lo políticamente correcto ha sido el elemento fundamental del dinamismo intelectual del occidente. La historia europea, dice Dawson, consiste en una serie de renacimientos, de restauraciones espirituales e intelectuales que han nacido de modo independiente y se han transmitido mediante un proceso espontáneo de libre comunicación. El intento de regular todos los detalles de la vida del pensamiento, desde los griegos, no ha sido lo característico de la historia occidental. Por eso, a nuestro juicio, lo fundamental es que un pensador se mantenga en comunicación, y si es con muchos o con uno sólo depende de infinitas circunstancias y accidentes. El problema con la meditación de Jaspers, entonces, por lo menos el que a nosotros nos

parece relevante, es el de si tiene todavía algo que decir al hombre actual, a nosotros mismos, en definitiva.

Sin embargo, ¿quiénes somos nosotros mismos y cómo hemos llegado a ser lo que somos? ¿Para qué podríamos requerir de una filosofía cualquiera, incluida la de Jaspers? Estas preguntas, desde luego, no permiten una respuesta puramente objetiva, porque en ella está involucrado el que pregunta, aunque de un modo general podríamos asegurar que nosotros mismos somos hombres de la era científico-técnica, y que vivimos en lo que Jaspers llamó el régimen existencial de masas, posibilitado y creado con ocasión del desarrollo tecnológico. Durante un largo período se ha creído que las soluciones a los problemas que plantea la vida humana se podían obtener con recetas y cálculos unívocos, pretendidamente racionales, porque se estimaba conocer, científicamente, qué es el hombre, en qué consiste, cómo habría de actuar en circunstancias futuras, qué le cabía esperar y a qué es lo que realmente aspiraba.

Durante el siglo xx, el paroxismo de esta corriente, a nuestro entender, está representado por los totalitarismos de toda laya que lo asolaron. Jaspers, en una carta a Heidegger, recuerda que en la década de los cincuenta del siglo pasado asistió a un congreso de filósofos, en Basilea, al que también concurrió Georg Lukács. En uno de los coloquios, este último afirmó que Heidegger era un claro fenómeno de la decadencia burguesa, pero que Jaspers, en cambio, era tan absolutamente nada, que incluso carecía de lugar sociológico, lo que sea que eso signifique. Lukács, sin embargo, representaba una ideología absurda y cientificista, que en sus instantes de gloria congregó a millones de hombres y bajo cuyo gobierno estuvo en algún momento más de la mitad de la población mundial. Empero, aquel mundo, aparentemente poderoso, pujante y lleno de futuro, cuya influencia e importancia político-militar autorizaba a uno de sus complacientes promotores a enunciar aquella altanera frase, se disolvió a sí mismo algunos pocos años después, y no por el embate de nadie sino por el agarrotamiento interno fruto de sus propias e insolubles contradicciones.

Esta situación, a nuestro juicio históricamente capital, suscita la pregunta por las condiciones de posibilidad para que se verificara. Es decir, cómo es que media humanidad pudo fascinarse por doctrinas que no se sostenían sobre sus propios pies. ¿Qué ocurrió con los seres humanos para que aquello sucediera? Si no pudiéramos responder estaríamos a merced de que una experiencia idéntica se repita.

Desde luego, ni Lukács ni el sistema que él defendía pueden darnos las explicaciones que requerimos, porque es evidente que ambos ignoraban algo esencial. Había, sin dudas, algunos hechos fundamentales de la experiencia humana que soslayaban o no comprendían, y en virtud de lo cual la segura construcción que tutelaban no sólo no estaba bien afianzada sino que se hundió irremisiblemente. Y esos hechos que allí se desconocían o se hurtaban, a nuestro juicio, eran la libertad, la pluralidad y la comunicación.

Para Jaspers, el origen históricamente reconocible de la filosofía ha reposado en la duda y el asombro, en la admiración, en el rastreo de la certeza dentro de la serie infinita de lo incierto, y en la búsqueda de la paz del alma en medio de los dolores y la sensación de estar perdidos. La filosofía, dice, ha sido siempre un salir de la turbación y la confusión hacia una meta. Sin embargo, no por ello ofrecía cuatro o cinco formulas dogmáticas que nos brindaran un suelo seguro, porque reconociendo y confirmando aquellos orígenes, en su propio filosofar agregaba todavía uno más, la comunicación, y era a ella a la que todo lo demás debía supeditarse. Le parecía que sus contemporáneos se adherían ciegamente y se obstinaban tercamente a lo que fuera. Por esto, estaba convencido que la comunicación, que a su juicio es la esencia de la filosofía, resultaba tan urgente en aquel mundo. Consecuentemente, durante la vigencia de los totalitarismos, a lo largo del siglo XX, Jaspers mantuvo de modo invariable una actitud liberal y pluralista.

Pero el péndulo de la historia ha oscilado, como siempre, y hoy se halla en el otro extremo. Hoy en día nadie defiende las ideas totalitarias de antaño, aunque siempre quedan rezagados. Lo que hoy prevalece es la posibilidad de ese pluralismo que Jaspers auspiciaba, ahogado en ese entonces en una unanimidad sectaria. En la historia, dice Jaspers, el hombre se ha vinculado con comunidades dignas de fe, con instituciones seguras y duraderas y con las variadas expresiones del espíritu, de modo que hasta el solitario ha tenido un sostén en su soledad. No obstante, todo ello parecía haber fracasado, y los hombres del tiempo parecían comprenderse cada vez menos o eran mutuamente indiferentes. No prosperaba entre ellos una comunidad incuestionable, donde se pudiera depositar confiadamente la propia existencia. No había un hacerse uno con el prójimo en la verdad; la propia fe chocaba con la de los otros en una lucha sin esperanzas y sin más salidas que la sumisión o la aniquilación.

El pluralismo que hoy predomina no parece haber hecho caducar aquella caracterización de Jaspers. Es cierto que ya no son ideas totalitarias las que rompen o hacen imposible la comunicación sino la afirmación irrestricta, no aclarada ni comunicada, de la propia subjetividad y particularidad. Sin embargo, nada de esto tendría mayor importancia si a la postre cada uno tuviera una verdad propia y suficiente, si pudiera estar seguro de sí mismo, pero lo cierto, dice Jaspers, es que nadie puede ser sino en compañía de otro: solos no somos nada. A su juicio, toda filosofía impulsa a la comunicación, quiere ser oída, su esencia es la coparticipación y sólo en ella se manifiesta el ser verdad. Es en la comunicación donde se alcanza el sentido de todos los fines propios, la interiorización del ser, la realidad del amor y la plenitud del reposo. Pero no era la comunicación intelectual aquella a la que aludía Jaspers, sino la que brota entre Existencias, donde las justificaciones impersonales, dice, no son ni medios de ataque ni instrumentos para lograr poder sino para acercarse en una lucha amorosa, donde cada cual entrega a los otros sus propias armas. La certeza del ser, de acuerdo con Jaspers, se da en esa comunicación libre, que es al mismo tiempo un enfrentamiento franco pero en plena solidaridad. Sólo en la verdad de la comunicación es posible realizar cualquier otra verdad.

Si antaño se perseguía una unidad que hacía urgente la comunicación, hoy, quizá, prevalece una pluralidad sin unidad, por ende incomunicada, que mantiene la misma urgencia. El mundo parece haberse invertido especularmente, pero en él, como en el de la época de Jaspers, la comunicación sigue siendo un problema acuciante. En la complejidad actual, que a la postre nadie entiende bien, una filosofía que dé presuntas respuestas, científicas o no, sobre todo si son respuestas que parten del término medio, adolecen de los mismos vicios de las que mencionamos anteriormente. A nuestro juicio, el interés actual de la filosofía de Jaspers radica en que más que respuestas lo que formula son aquellas preguntas a partir de las cuales se abre la experiencia personal al misterio del mundo y de la propia Existencia, y con ello, a la posibilidad de actuar y vivir comunicadamente, en un ámbito muy limitado, sin duda, pero en cambio real.

Ahora bien, si la filosofía es el vehículo de la comunicación, dice Jaspers, no puede consistir en resultados científicos aceptados por todos, que se impongan absolutamente, porque allí donde hay certeza no hay comunicación, o ésta se interrumpe por innecesaria. De allí que la filosofía no pueda ser progresiva ni producir unanimidad

ni se la puede hallar hecha en los libros, tiene que realizarla siempre uno mismo, en primera persona. Tampoco es una actividad de especialistas. Los niños y los enfermos mentales también se hacen preguntas filosóficas; incluso, a su juicio, la locura pareciera a veces el desgarramiento de un velo donde se ven honduras metafísicas que la experiencia cotidiana nos cierra. La filosofía está presente en todos lados, incluso en los refranes populares y en las ideas y creencias políticas. En realidad no se puede eludir, de modo que no nos queda más que encararla y tomar frente a ella una decisión.

Si la filosofía es un ir de camino que no puede vaciarse en proposiciones apodícticas y definitivas, entraña la historicidad, la libertad y la independencia del que filosofa para inquirir sin límites, es decir, entraña la pluralidad. Ahora bien, las condiciones de la actualidad son de una mayor e indudable libertad y aceptación del pluralismo, pero ambas son ambiguas y su realidad, hoy como ayer, se ha de medir por su capacidad para perseverar en la comunicación. Ya desde la antigüedad, dice Jaspers, los filósofos hicieron un esfuerzo por adquirir independencia interior en todas las circunstancias, para hacerse indiferente a los golpes del destino, sin someterse ni a las propias pasiones ni a las ideas vigentes y a través del cultivo de la pobreza, la soltería, la falta de profesión y la vida apolítica. Pero con ello, dice, prosperó un tipo humano vanidoso, deseoso de producir efectos, frío y dogmático. Como señor de sus pensamientos, el filósofo, y cualquier ser humano, en realidad, es equívoco, corre el grave riesgo de tornarse un puro capricho, poniéndose fuera del mundo en un poder ser siempre de otra manera, como a él mismo le place, pero sin obligarse a nada. Sin embargo, el ser no se entrega al puro ver, dice Jaspers, y en el empeño de ser sí mismos los hombres pueden olvidarse de sí mismos, y entonces, una verdadera argumentación entre ellos no es posible, sino un mero decir esto y aquello que a nada compromete. La independencia no obligada por nada, asegura Jaspers, puede presentarse bajo la forma de no importarle a uno nada del mundo, pero entonces no se cuestiona, polemiza ni delibera, y en cambio se hace lo que se pide, lo que parece conveniente, aunque así ya no quede horizonte ni lejanía ni futuro, no se espera nada y sólo se vive en el aquí y el ahora.

La independencia absoluta es imposible, a juicio de Jaspers, aunque es posible una cierta relación con el mundo, un estar en él y fuera de él, un poseer sin ser poseído, un no lidiar por los frutos. Un filósofo, a su entender, no debe inscribirse en ninguna escuela,

no debe tener verdades enunciables por la sola vía de su enunciación, debe hacerse señor de los propios sentimientos y no mantener riquezas filosófica sino ahondar en el filosofar como movimiento, pugnando por la verdad y la humanidad en una comunicación sin límites ni condiciones. En definitiva, debe atreverse a ser hombre y hacer lo que pueda hacer. Filosofar, entonces, comunicarse, en definitiva, no es sólo tarea de filósofos sino de todos los seres humanos.

Su filosofía, radicada en la razón y la comunicación, siempre abogó por el pluralismo como la única garantía que hace posible la libre búsqueda de la verdad (su búsqueda, insistimos, no su posesión dogmática). No obstante la verdad es una, no es mía ni tuya sino aquello que nos comunica y en lo que nos comunicamos. En la situación en que se halla cada uno, el sentido del filosofar es un ir de camino porque nada agota el sentido de la verdad, ninguna prueba es única ni definitiva. Para Jaspers, la filosofía es ver la realidad en su origen, abrirse a la vastedad que nos circunvala, osar la comunicación de hombre a hombre manteniendo despierta la razón incluso ante lo más extraño, a través de todo lo cual el hombre llega a ser él mismo haciéndose partícipe de la realidad. La filosofía no es prueba ni pleito sino comunicación, y opera con una verdad y unidad que nadie posee pero en torno a la cual todos giran.

Por eso, su filosofía es paradójica. Porque en ella se apela a la unidad y a la pluralidad; a la unidad como pluralidad y a la pluralidad como manifestación de la unidad; a la verdad una como fundamento de la pluralidad y a la pluralidad como expresión de una unidad que no se objetiva. La filosofía, a la postre, puede ser el martillo con el que cobro la cabeza de mi interlocutor, pero puede, también, ser la fuente de la comunicación. Que sea una cosa u otra depende de los que filosofan, de su albedrío y de su ser libremente decidido por sí mismo.

Filosofía y medicina

Ya desde sus orígenes la medicina científica mantuvo estrechos vínculos con el filosofar; y ni entonces ni ahora puede existir como tal sin ellos. La doctrina de los humores, la primera teoría científica sobre el funcionamiento corporal y sustento de las iniciales nociones sobre el enfermar, tiene un claro origen filosófico. Fueron los filósofos, que aventurándose a comprender el fondo último de lo

real, conjeturaron el que había cuatro elementos, el aire, el agua, la tierra y el fuego, cuya mezcla, en la fisiología hipocrática, dio origen a los cuatro humores famosos. Las diversas escuelas, que en el período griego y helenístico animaron con sus disputas la medicina de la época, los así llamados metódicos, empiristas, pneumáticos, etc., respondían todos a diversas posturas filosóficas, y encarnaban, a su modo, los principios de acuerdo con los cuales conocemos pregonados por cada una de ellas. En el tratado hipocrático, el opúsculo SOBRE LA NATURALEZA DEL HOMBRE es un texto eminentemente filosófico, y no es raro que haya sido en el seno del hipocratismo donde se acuñara la conocida frase, sin duda inmodesta: *iatros philosophos isotheos* (el médico que filosofa es como los dioses).

Galeno no sólo es un médico notable sino un lógico eminente, a quien se debe la formulación de la cuarta figura del silogismo. Uno de sus escritos lleva por título: EL MEJOR MÉDICO ES TAMBIÉN FILÓSOFO. En él, afirma Galeno, que por no saber hacer la distinción lógica entre géneros y especies de enfermedad los médicos de su época se equivocaban en sus propósitos terapéuticos. Pero, aseguraba, si al modo de sus contemporáneos se concebía la riqueza como algo más valioso que la virtud, y se aprendía el arte no por el bien de los hombres sino por el lucro, no sería posible alcanzar la verdadera meta de la medicina. ¿Hay alguien, se pregunta el pergamés, que se atreva no sólo a expresar con palabras sino a demostrar con hechos que el límite de la riqueza conforme a la naturaleza se constriñe a no estar hambrientos, sedientos o pasar frío? Así pues, concluye, ¿qué falta todavía para que el médico que practica el arte, de un modo digno de Hipócrates, no sea filósofo? Pues si para desentrañar la naturaleza del cuerpo y las diferencias entre las enfermedades y los remedios le conviene haberse ejercitado en la especulación lógica, y para perseverar diligentemente en el ejercicio de estas cosas haber despreciado la riqueza y cultivado la moderación, de suyo el médico abarca todas las partes de la filosofía: lógica, física y ética.

Sabemos que este tipo de apelaciones ni convencen ni convencerán a quienes sustentan una visión distinta. En efecto, para algunos ya pasaron los tiempos en que medicina y filosofía se necesitaban mutuamente y requerían la una de la otra, porque su antaño feliz maridaje, gracias a la ciencia empírica moderna, ha terminado con un divorcio sensato, razonable y bien avenido. Nada ganamos trayendo a colación los tiempos felices, irremisiblemente idos, porque, como en las parejas de carne y hueso, no se pueden reavivar las frías

cenizas de una vieja pasión. En el presente cada una ha de buscar la compañía que le convenga y que las circunstancias tengan a bien proveerle. La medicina, práctica y realista, vive de los hechos y las comprobaciones; la filosofía, de vagos ensueños racionales. Sin embargo, la apelación a los hechos no es una elusión sino la adopción acrítica de una filosofía, con la que a la postre se está tan íntimamente casado que hasta uno olvida que lo está, eximiéndose así de someter sus vínculos a escrutinio y análisis. Pero la filosofía, que en realidad nunca dejó de estar presente en los grandes debates de la medicina, en la actualidad se ha tornado imprescindible. En casi todas las universidades del presente han prosperado los departamentos de bioética y humanidades, donde la reflexión filosófica vuelve a constituir un elemento central de la formación y el quehacer clínico cotidiano.

Desde luego, Jaspers es un representante ejemplar de lo que se ha denominado el humanismo médico, es decir, de aquel enfoque de la medicina que sin renunciar a la ciencia guarda una estrecha relación con el saber histórico y filosófico, y con la indagación de la naturaleza y situación del hombre en el mundo, que luego del paréntesis positivista está de vuelta en la medicina.

Ahora bien, el concepto de humanismo ha sido ampliamente debatido y también recusado. Para Sartre, por ejemplo, el existencialismo es un humanismo; para Heidegger, en cambio, el humanismo es mezquino, porque no pone la *humanitas* del hombre a suficiente altura. George Steiner se plantea la pregunta de para qué sirve el humanismo, cuestión plenamente justificada a partir de la experiencia totalitaria del siglo xx, toda vez que la difusión y conocimiento de estos valores no sólo no constituyó un freno sino que los más sublimes centros del arte y la enseñanza acogieron, justificaron y propagaron el nuevo terror. Pero en la complejidad de la experiencia histórica, nada, ni en el pasado ni el presente ni en el futuro, puede asegurarnos frente a la barbarie. No obstante, sólo podemos hablar de barbarie, y con ello conservar alguna esperanza, si a su realidad se le opone la posibilidad que encarna lo mejor del humanismo. Es cierto que la filosofía de Jaspers, publicada en 1931, como todo el resto de las filosofías y creaciones culturales, fue impotente para detener al nazismo. Pero en realidad no son las ideas sino los hombres los que actúan en la historia, por eso, como asentamos previamente, para Jaspers un filósofo no debe militar en ninguna capilla, lo que limita esa libertad y disponibilidad sin las cuales la comunicación

carece de sentido, ni tampoco debe tener verdades enunciables por la sola vía de su enunciación. La verdad filosófica no radica en lo que se dice, no se trata de un mero discurso racional sino de lo que uno es y llega a ser. Desde Luego, el hombre Karl Jaspers permaneció en Alemania y jamás se doblegó ante el horror que a mediados del siglo xx abatió a aquella nación.

El plan de nuestra exposición

La unidad y la pluralidad, fundamentos de la comunicación, pueden basarse en el puro deseo, en una ética utilitarista, en las características psicológicas, políticas, sociales o biológicas de los existentes aprehendidas de acuerdo con el método científico, etc. Sin embargo, nada de ello es último ni fundamento, de modo que cualquier resultado obtenido a partir de esas premisas resulta ambiguo, y a la postre puede servir para justificar exactamente lo contrario de lo que originalmente se ha pretendido. El único argumento sostenible para la unidad y la pluralidad radica en que asiente en el ser mismo. El objeto de nuestro trabajo es indagar si la meditación de Jaspers tiene en realidad un sostén metafísico, es decir, si efectivamente reposa en el ser. En segundo lugar, pretendemos dilucidar cuáles son sus cimientos y cómo es que se justifican. Sin embargo, el único que formula una pregunta por el ser es el hombre, de modo que tanto en la pregunta como en la respuesta está involucrado él mismo. Consecuentemente, en la filosofía de Jaspers, del ser tenemos noticia por lo que somos y por lo que llegamos a ser.

El texto está dispuesto en nueve capítulos. En los tres primeros indagamos los conceptos jaspersianos de existencia empírica, Existencia y comunicación Existencial, es decir, de la pluralidad y unidad en que todos están como cada uno. Los tres son bastante abstractos, sin embargo, en ellos se discute lo esencial de la imagen del hombre Jaspersiana y de su relación con el ser.

En los tres siguientes analizamos la idea de la ciencia en general que sostuvo Jaspers, aplicada también al estudio histórico y psicológico, con el objeto de entender lo que en ella hay de unidad y pluralidad, pero no referida a nosotros sino al mundo. En el capítulo séptimo abordamos las situaciones límite. Para Jaspers no sólo hay límites en nuestro conocer sino también en nuestra persecución de valores. En la situación en la que estamos dados no es posible realizar ningún bien querido sin al mismo tiempo realizar un mal no

querido, de modo que esto es un límite para nuestro querer. En los dos siguientes tratamos de la fe filosófica y la trascendencia, temas que se han suscitado con motivo de los capítulos previos.

Esta recapitulación y exposición de la filosofía de Jaspers, sin embargo, se ha articulado en torno a tres de los conceptos que nos parecen centrales en su reflexión. A saber: las ideas de límite, Existencia y trascendencia. Las tres, desde luego, están vinculadas. Es porque hay ciertos límites que se patentiza la **Existencia**, la que a su vez, en su límite, está referida a la trascendencia. La idea del límite es empleada por Jaspers con un sentido analógico; respecto de muchas experiencias heterogéneas encuentra límites, pero no siempre son los mismos. En general, un límite es lo que cierra un espacio, pero dejando algo más allá suyo; lo que está fuera del límite es más o menos visible, o completamente invisible, pero dentro de él es posible ver con cierta claridad. En el ámbito de la comunicación, la idea del límite es imprescindible porque indica qué de aquello que se comunica es aprehendido realmente por el interlocutor, y si es aprehendido en las reales condiciones de su aprehensión, pero, también, señala lo que queda vaga o inciertamente aludido y en qué límites. Nadie puede decir más de lo que sabe ni puede pretender que su saber es ilimitado, de modo que la idea de límite es también una terapéutica cognoscitiva que refrena el autoritarismo del decir, y la frecuente mezcla y confusión entre el lenguaje simbólico y el causal.

Después de Avicena, la obra de Jaspers es quizá la filosofía más compleja y sistemática elaborada por un médico, pero permanece mayormente desconocida a pesar de constituir un filón inapreciable para la reflexión sobre el hombre y para la comprensión del médico y la medicina. Nuestro trabajo pretende abrir ciertos caminos, que al tiempo que estimulen a su conocimiento, faciliten el acceso a su reflexión, que nos parece plenamente actual.

Etienne Gilson recordaba la distinción que hacían los medievales entre autor y comentador. El primero es una autoridad, *auctoritas*, en el tema que trata; de allí viene lo de autor que todavía usamos, aunque a veces un poco exageradamente. El comentador depende íntegramente del autor, pero es responsable de su interpretación. Por eso, el primero no sustituye ni reemplaza al segundo, es un mediador que se limita a mostrar, señalar e indicar un pensar para que sirva de aviso al lector y lo mueva a interesarse en el original. Como dice Galeno en un aserto que siempre es válido tanto en medicina como en filosofía, y que se aplica perfectamente a nuestro trabajo:

sería sencillo aprender en el menor número posible de años lo que Hipócrates tardó tanto tiempo en descubrir, para así aprovechar el resto de la vida en investigar lo que queda.

capítulo 1

El yo y sus límites

Generalidades

En su filosofar, Jaspers[1] distingue como un asunto esencial lo que ha denominado yo y yo-mismo. Kierkegaard hablaba del momento estético, ético y religioso de la personalidad y Heidegger del estado de caído y de resuelto. Ninguno de ellos, con estos diversos apelativos, alude a dos o tres entes distintos, sino a los modos en que el mismo ente está o puede estar en la existencia. En Jaspers, yo y yo-mismo están relacionados y son el mismo. Como yo, sin embargo, consisto en aquello en lo que estoy dado sin que haya decidido ni optado; en cambio, como yo-mismo soy aquello que he elegido. Por lo pronto, yo estoy dado, no me he puesto en el mundo; sin embargo, como yo mismo soy obra y responsabilidad de mí mismo. Hay por lo tanto una prelación temporal entre ambos, el primero

[1] Karl Jaspers. Filosofía. Traducido por Fernando Vela. Ediciones de la Universidad de Puerto Rico, Madrid, España: Revista de Occidente, 1958. Originalmente, el texto alemán de ésta, la principal obra filosófica de Jaspers, estaba distribuido en 3 tomos. El primero llevaba el título de Orientación en el mundo, el segundo, Aclaración de la Existencia, y el tercero, Metafísica (de acuerdo con la clásica división kantiana de la filosofía: mundo, hombre y Dios). En la traducción española, sin embargo, la mitad del segundo tomo se ha agregado al primer volumen y la otra mitad al segundo, de modo que los tres tomos originales se han convertido en dos volúmenes, aunque contienen toda la obra. En nuestras citas, sin embargo, hemos conservado la división original, haciendo referencia al primero, el segundo o el tercer tomo de la versión alemana. No obstante, como aproximadamente la primera mitad del segundo tomo está en la últimas partes del primer volumen de la edición castellana, y la otra mitad en la primera parte del segundo, las páginas citadas que corresponden al segundo tomo van desde la 391 a la 557 en el primer volumen castellano, y desde la 5 a la 349 en el segundo. Según la página citada del II tomo se sabe, entonces, si debe irse al primero o al segundo volumen de la versión castellana para compulsarla. No hay posibilidades de confusión porque los números no se traslapan, y así, en cambio, se conserva la estructura que Jaspers dio a la obra.

es condición para el segundo, y sin uno no puede acontecer el otro, pero adelantemos que no por ello el segundo reemplaza o anula al primero. Al yo-mismo Jaspers lo llama también **Existencia**, que ponemos en mayúscula y destacado para diferenciarlo del término existencia en su sentido corriente.

Yo, dice Jaspers, es el ente que se capta a sí mismo. Que yo sea el ente que consiste en captarse a sí mismo, implica que no soy un ente como cualquier otro sino que puedo aprehenderme a mí mismo, determinarme a mí mismo, dar cuenta de mí mismo, responder de mí mismo, etc., todo lo cual sólo es posible porque me conozco a mí mismo. Ahora bien, el acto de conocer, para Descartes, está desdoblado. Por un lado, a través de la intencionalidad de la conciencia el yo se dirige a lo conocido, al objeto, al noema, pero por medio de eso conocido, y en el mismo acto, sabe de modo indudable que conoce. En el conocer no sólo se conocen objetos, sino, también, que se conoce.

Pero cuando refiero a mí mismo, cuando el objeto del conocimiento no es meramente lo otro sino yo mismo, se produce, dice Jaspers, un nuevo desdoblamiento: el yo que conoce se torna ahora el objeto conocido, yace como lo otro en la intencionalidad de la conciencia. De allí entonces que quepa, en primer lugar, hablar del yo como pronombre o adverbio, es decir, como esa actividad que conoce, pero, en tanto que yace como objeto en la intencionalidad de la conciencia, cabe hablar también de él como sustantivo u objeto. Del yo, entonces, se puede hablar en el conocer como polaridad de noema y noesis, de objeto y sujeto, aunque en este particular conocimiento de sí mismo, ambos, el objeto y el sujeto, sean lo mismo, pero tenidos de distinto modo en el conocer.

El carácter pronominal, o adverbial, del yo, en la doctrina de Jaspers, el quién soy yo, en definitiva, lo discutiremos más adelante. Ahora expondremos la sustantivación del yo, aquello que responde a la pregunta qué soy yo, y que es secundaria a la tendencia inevitable de convertir en objeto todo aquello de lo que hablamos, incluso aunque hablemos del sí mismo, que no se convierte nunca adecuadamente en objeto por las razones que veremos a continuación.

Los modos de sustantivación del yo

Desde una perspectiva objetivante, la respuesta de Jaspers a la pregunta por el yo es doble: yo soy conciencia en general y existencia

empírica. Como existencia empírica, a su vez, soy mi cuerpo, mi situación social y mi carácter. Desde luego, esta clasificación no es exhaustiva, porque los conceptos con que objetivamos al hombre pueden, en el detalle, alcanzar el infinito. Jaspers ha elegido éstas como formas de sustantivación porque dado su carácter genérico constituyen la vía de entrada y la fuente de ordenación con que distinguimos la multiplicidad inabarcable de lo que sabemos de nosotros mismos objetivamente. En lo que sigue discutiremos las características fundamentales de estos conceptos.

Conciencia en general

En la obra de Jaspers, la conciencia en general es un concepto equívoco porque con ella designa dos realidades distintas: el *cogito* cartesiano, que describimos anteriormente, que conociendo objetos se conoce como cognoscente en su conocer, y las categorías kantianas. Es cierto que por el contexto en que suele usarlas se entiende a qué está haciendo referencia, pero en una primera lectura puede dar lugar a confusiones.

Lo conocido, los objetos a los que referimos en el conocer, son versátiles y cambiantes: los sucesos de la vida cotidiana, las ideas de la ciencia, de la religión y de la vida del espíritu, las ilusiones y alucinaciones, etc. El objeto del pensar es lo otro, los otros y yo mismo en tanto que objetivado. Sin embargo, cualquiera sea el objeto pensado hay un hecho constante e inmodificable, descrito por Descartes: soy yo quien percibe, desea, teme, etc. Pero ese yo que piensa, en primer lugar, en el acto de pensar, y a diferencia de la eterna y variada multiplicidad de los objetos que enfrenta, perdura idéntico consigo mismo en el transcurso del tiempo, como siendo uno en el presente, el pasado y el futuro. En segundo lugar, el acto de pensar, que se capta a sí mismo como siendo uno y perdurable en el acto de conocer, para conocer siempre ha de estar delante de lo otro, de lo que conoce. Hablando en general: enfrente del mundo y los objetos que en él encuentra, estableciendo, por lo mismo, en el acto de conocer, una escisión, la polaridad sujeto-objeto, según la cual para un sujeto que conoce todo lo demás son objetos, en tanto que en él son sentidos, percibidos, deseados, etc., es decir, pensados. Ahora bien, cuando hacemos de nosotros mismos el objeto de nuestro pensamiento, nos convertimos en objeto de nuestro pensar y sin embargo seguimos existiendo como un yo pensante que lleva a cabo esa actividad de pensarse a sí mismo pero que no puede pensarse

adecuadamente como objeto porque es el supuesto de todo volverse objeto.

Por otra parte, el pensar se realiza de acuerdo con ciertas reglas, sin las cuales carecería de sentido; el pensamiento posee su propia sintaxis y gramática que lo hacen inteligible. Las sensaciones sin conceptos son caóticas, dice Kant, los conceptos sin materia son vacíos. A la materia que percibimos la ordenamos y damos forma con conceptos construidos de acuerdo con las categorías *a priori* del entendimiento, categorías que son inmanentes al pensar mismo. Estas categorías, en virtud de las cuales es posible objetivar y pensar y cuya observación y cumplimiento hacen el conocer comprensible e intersubjetivo, en tanto que inmanentes al pensamiento no son propiedad de éste o de aquél, todos las poseemos, y es en virtud de ellas que entendemos el mundo y nos comunicamos con los otros y con nosotros mismos.

Pero el yo, dilucidado de acuerdo con las premisas cartesianas y kantianas, es un sujeto en general. Todos nos reconocemos en él, y en él somos todos iguales y reemplazables los unos por los otros. Por lo tanto, dice Jaspers, se trata de un sujeto formal, una identidad vacía donde simplemente se expresa que yo soy yo, en general, es decir, que me capto a mí mismo, pero que en calidad de general lo mismo vale para todos y está presente dondequiera haya un yo consciente. A través de este sujeto, dice Jaspers, el yo no sabe propiamente quien es pero sí sabe que es, y que puede razonar, comprender y reconocer lo que tiene validez general, sin lo cual no podría aprehender qué es él mismo.

Existencia empírica

La respuesta por el yo, entonces, no ha quedado completamente respondida con la vía de la conciencia en general. Aunque si bien con ella ha quedado establecido que en general soy un ser consciente de mí mismo y de lo otro, y que pienso de acuerdo con ciertas categorías *a priori*, lo cierto es que mi existencia empírica no es una vida en general, un concepto bajo el cual todos caigan del mismo modo, sino que está atada a las peculiaridades de su tiempo y lugar, de sus quehaceres y obligaciones, de su coexistencia con los otros, de sus propios fines, deseos, rarezas y manías, y sumida siempre en una infinidad de azares y contingencias, en nada de lo cual tienen porqué reconocerse todos del mismo modo. En tanto que existencia empíri-

ca me conozco como un cuerpo, como un estar en situación social y como poseyendo un carácter.

El cuerpo. Diciendo "yo", en primer lugar, refiero a este ente singular, mi cuerpo, que me dota de una figura peculiar, propia, reconocible y diferenciada, y que ocupando un espacio en el mundo me sirve de guía para mi orientación en él. El arriba y el abajo, el aquí y el allá, todos los deícticos e indexicales están en relación con mi cuerpo, que es al mismo tiempo un objeto para mí, y sin embargo es lo más íntimo de mí mismo: yo mismo soy mi cuerpo. Con él me informo del medio en el que estoy, a través de las sensaciones hápticas, térmicas, hígricas, etc., y de mis propios movimientos y posiciones, por medio de la cenestesia. El cuerpo es obediente a mis indicaciones y me acompaña en todos mis movimientos físicos, pero tiene también sus propias limitaciones y su propia autopropulsión. Soy activo en el mundo a través de él, por lo mismo es objeto de mis cuidados. Pero sufro también todo lo que le afecta: percibo su vitalidad sometida a las fluctuaciones del humor y los sentimientos, la fatiga y la plenitud, el envejecer, el enfermar y el morir. A ratos me es indiferente, como si no existiera, pero con él experimento a ratos alteraciones extraordinarias en la angustia, el vértigo, la náusea, la exaltación libidinal, el dolor. Está como más próximo a mí en mi propia actividad muscular voluntaria, y es más lejano, secreto e indescifrable en la vida vegetativa. Nuestra esencia corpórea se nos revela en los movimientos, dice Jaspers, y en su actitud conocemos la ligereza y la gracia, o la insoportable pesadez.

La situación social. En segundo lugar, diciendo "yo" desde la perspectiva de mi existencia empírica, aludo a mi lugar en el contexto de las relaciones sociales, donde siempre estoy, incluso aunque me aísle o me rebele contra la sociedad. Yo soy en esta clase social, en la peculiaridad histórica de mi tiempo o en esta profesión. Cuando cambio mi estatus y mi trato con los otros me torno diferente del que era. Como sujeto de derechos y obligaciones, que actúa en el mundo y sobre los otros, establezco, como en un espejo, mi propia autoimagen, en virtud de la cual tengo conciencia del sentido y valor del papel que he adoptado. Si se me arroja del mundo social, o se me limita el ingreso, entonces soy prácticamente nada. Es la sociedad la que asigna el sentido a lo que hago, y es en ella donde significan algo el éxito o el fracaso, en virtud de los cuales soy justipreciado o despreciado, y no sólo por los otros sino por mí mismo y desde mí

mismo. Mi yo del presente es por virtud de mi propio pasado, de lo que he vivido y pensado, de lo que he realizado, por el modo en que he pugnado y luchado, por la manera en que he sido asistido y por quiénes. Mi autoconciencia se forma con esos recuerdos de mi vida en sociedad con otros, ya sea que los viva inconscientemente o pueda formularlos de modo explícito. El pasado es mi espejo, dice Jaspers: soy lo que fui.

El carácter. Diciendo "yo", por último, apelo a mi carácter. La palabra carácter, como Jano, es bifronte. Con una de su caras mira hacia la naturaleza, a lo que llamamos con más precisión temperamento e inteligencia, y que estudiamos causalmente con procedimientos científicos explicativos de carácter fisiológico y psicológico. Pero con la otra cara la palabra carácter mira a ese conjunto de relaciones comprensibles que llamamos personalidad, explorada con las ciencias del espíritu. El estudio de los caracteres se realiza por medio de la exposición de figuras singulares (biografías y patografías), y por la aprehensión de tipos reales e ideales. Pero con la palabra carácter, y lo que con ella aprehendemos, que alude a lo que como temperamento y personalidad me caracteriza como este individuo singular que soy yo, no quedo dado a mí mismo totalmente y de un modo inmediato, he de inferir el que soy no por comparación con otro individuo o con un tipo cualquiera, sino por el modo de manifestación de mí mismo, y es en esta autocomprensión en la que me veo auxiliado por comparaciones con modelos aunque nunca nadie coincide íntegramente con ellos.

El temperamento, según su tiempo de reactividad y excitabilidad, se distribuye en una gradación cuyos polos son el flemático y el sanguíneo; según el estado de ánimo, su polaridad es la melancolía y la euforia; según la forma de la voluntad, sus polos son lo voluntarioso, enérgico, vigoroso, abúlico, psicasténico, etc. De acuerdo con estas variables me conduzco en la vida de distinta manera en las diferentes situaciones que me toca vivir. Ellas modelan mi forma de amar y de odiar, de sentir celos o confiar, de las necesidades que quiero satisfacer o de los objetivos que me propongo cumplir, etc. Y todo ello, sin embargo, ocurre de un modo, por así decirlo, impersonal y necesario, muy difícilmente modificable. Su necesidad, hasta donde se sabe, parece brotar de la constitución física, aunque se ignore el detalle del mecanismo con el que se ejecuta; pero, además, se transmite por medio de la herencia. El temperamento de los padres se repite en los hijos; ya está en ellos desde un comienzo, y

se mantiene a todo lo largo de sus vidas. Las características de mi inteligencia y mis reacciones, la cualidad de mis sentimientos e inclinaciones, por ejemplo las sexuales, ni las he elegido ni he optado por ellas, vienen inscritas no se sabe dónde y sólo me percato de ellas en tanto se manifiestan.

Conocemos la relación causal que existe entre la constitución física, el temperamento y la reactividad, empíricamente, a partir del biotipo, que nunca provee un conocimiento exacto sino aproximado, y sobre todo por las enfermedades físicas, agudas y crónicas, y por las intoxicaciones. Así, las afecciones de la tiroides influyen en el ánimo y el humor; los trastornos de las glándulas paratiroides desencadenan ansiedad; la destrucción del tejido cerebral, demencia; el compromiso aislado del lóbulo frontal, apatía, desconsideración, falta de inhibiciones; el uso de cocaína o alcohol, euforia las más veces, pero también irritabilidad, etcétera.

Todo aquello que en el carácter depende de nuestra constitución física congénita, o adquirida por una enfermedad o una intoxicación, Jaspers lo llamó procesal. Nuestra vida, dice en la PSICOPATOLOGÍA GENERAL, está montada sobre procesos.

Los límites del conocimiento en la existencia empírica

En estos tres niveles de sustantivación el yo se capta a sí mismo, sin dudas, ¿pero se capta enteramente? Por lo pronto, objetivando mi corporeidad me separo de ella, y si bien sigo siendo uno con ella, esta unidad, dice Jaspers, no es propiamente identidad, porque ninguna parte de mi cuerpo me es esencial. El cuerpo modifica y renueva constantemente su materia, o puede resultar mutilado, y aunque así mi situación cambie sigo siendo yo; pero claro, dentro de ciertos límites. Nada es más próximo a nosotros que nuestro cuerpo, pero puede sernos extremadamente lejano cuando nos distanciamos de él en la observación médica, por ejemplo, donde vemos nuestros dolores sólo como síntomas, y a todo él como algo extraño sometido a comprobaciones. A veces lo percibimos tan ajeno como si fuera nuestra vestimenta, y nuestra conciencia corporal no se limita al cuerpo: sentimos con la punta del bastón, y en la conducción de un automóvil lo vivimos como una misma cosa con nosotros, como si nuestro cuerpo se hubiese ensanchado aunque aún lo dominemos. Por mucho que esté vinculado a mi cuerpo estoy al mismo tiempo frente a él; lo siento como mío cuando está impregnado con mi propio ser, pero también puedo experimentarlo como un estorbo que

me avasalla. Nunca lo considero como mí mismo en el sentido más preciso del término.

A juicio de Jaspers, hay una escisión entre vitalidad y mismidad, en razón de lo cual la existencia corporal, como corporal, ha de ser también soportada, adiestrada, habituada o dominada, porque como cuerpo soy un ser vivo, pero no en el sentido de un suceso natural sino en el muy humano de que quiero mi vida y la quiero de cierto modo. Ya Aristóteles distinguía entre *zoe* y *bios*. *Zoe*, de donde viene zoología, era la vida biológica sin más; por *bios*, en cambio, entendía la vida del hombre como necesitada de vivirse de cierto modo para ser propiamente vida humana. Por eso, aunque estoy presente en todas mis funciones vitales no soy ellas, como el animal; mi corporeidad, dice Jaspers, a diferencia de la de aquel está en última instancia en mis manos: me puedo matar. La mera vida, entendida como proceso biológico, es un concepto engañoso e irrealizable para el hombre, porque mi vida efectiva está vinculada con decisiones que proceden de mí mismo. Sólo se vive, propiamente, cuando la vitalidad realiza la mismidad, dice Jaspers.

Lo mismo parece ocurrir con mi ser en sociedad. Aunque yo y mi rol social vamos siempre juntos, como en el caso de mi cuerpo tampoco parecen constituir una identidad, y de hecho se pueden separar. Prueba de ello es que a veces simplemente soporto mi papel aunque todo mi ser lo impugne, de modo que por más que malogremos nuestro estatus o nuestra inserción social no siempre por ello cambiamos nosotros mismos ni tenemos por qué ser nada. Pierda o gane socialmente puedo seguir siendo yo mismo en todos los cambios, porque si lo que acontece se me refleja como éxito y fracaso no siempre lo que hacemos nos refleja a nosotros mismos. Lo que soy y lo que quiero hacer están unidos, pero no son idénticos; no me agoto en lo que hago y no me identifico necesariamente con mis obras. Aunque yo sé lo que soy por virtud de mi pasado, y lo que soy se me torna visible en mi propia continuidad histórica y social, ese pasado no está fijado, no es un fragmento inerte, una especie de quiste de engramas mnemónicos o circuitos neuronales depositados en algún lugar del cerebro, sino que me lo apropio en interpretaciones siempre nuevas, en renovadas lecturas que dan sentido, significan, impulsan y nutren esa actualidad mía de hoy, que tiene presente y futuro y con ello acción e inquietud. La relación con los otros, en fin, tiene regularmente un carácter general, universal; la sociedad consiste, mayormente, en ese reino llamado por Heidegger

de la publicidad y el anonimato, el mundo del *se* y las habladurías, en donde uno cualquiera es como cualquier otro; pero yo aún puedo vincularme, al menos con algunos, dice Jaspers, de un modo incondicional: yo no soy necesariamente el nosotros impersonal.

En la manifestación de mi carácter, de mi ser así, no todo se agota con el temperamento, que ya está dado en la herencia biológica. Las reacciones temperamentales son típicas, pero nunca aluden al todo del carácter, que tiene dos caras. Yo puedo ser consciente y conocer mi temperamento, pero el sentimiento del sí mismo no radica en él como tampoco en la conciencia ni en el vivenciar, sino en la experiencia de la propia historicidad. Frente a la mera conciencia del yo, apunta Jaspers, está la conciencia de la personalidad, que es el camino y las etapas que se han recorrido, las decisiones que se han adoptado o dejado de adoptar, el devenir y el haber devenido, lo realizado con ocasión de las situaciones que atravesamos, en fin, el producirse en el tiempo, de acuerdo con motivos históricamente dados. Esta parte del carácter sólo es evidente en la biografía, que abarca el conjunto de la vida y sus posibilidades, camino que ha supuesto imprevisibilidad, azar y libertad, y que no concluye ni se cierra nunca sino con la propia muerte. Por eso, respecto de mi carácter, me cabe la reconciliación aunque también el asombro, la vergüenza y el espanto. Como nunca estoy del todo en mis manifestaciones caracterológicas, nunca me tengo completamente a la mano, por eso me cabe reforzarlas, asistirlas, hostilizarlas o inhibirlas. Porque soy libre, en fin, no puedo recabar de la psicología, que estudia el torrente vivencial de las manifestaciones de mi ser así en tanto se han hecho sensibles, la aclaración de mí mismo.

Es indudable que el yo se capta en todas aquellas objetivaciones, pero es patente, también, que en ellas no se capta por entero. El yo sustantivado es el sujeto que se hace objeto para sí mismo, y en calidad de tal es sin duda un dato para sí mismo. Sin embargo, así no alcanza la absoluta identidad consigo mismo. El que dice "yo" excede y sobrepasa su propia sustantivación, y en realidad rígidamente sujeto a ella no se capta a sí mismo.

El acto que alcanza al sí mismo

A nuestro juicio, la pregunta por lo que soy yo, respondida con la conciencia en general y la propia sustantivación, comprueba que nunca me convierto adecuadamente en objeto. Yaciendo como lo

otro en la intencionalidad de la conciencia, la variada multiplicidad de lo que soy, en primer lugar, carece de unidad. Inconmensurables son la conciencia en general, el cuerpo, el carácter y la situación social, aunque se necesiten y requieran unos de los otros para que yo sea el que soy. Ahora bien, o estos conceptos son de suyo independientes y autónomos, o están relacionados en una unidad que en ellos no se objetiva. Si refieren a mí, sin embargo, yo he de ser esa unidad a la que ellos aluden. En efecto, soy yo, el que se capta a sí mismo, quien unitariamente puede entenderse como carácter, cuerpo, etc., pero esa unidad así entendida, y que yo soy, ya no se objetiva ni se manifiesta plenamente en lo objetivado, que siempre es una parcialidad o parte.

Pero como dijimos previamente, en el pensar, de acuerdo con Descartes, hay un hecho constante e inmodificable: que soy yo quien percibe, desea, teme, objetiva, etc. Yo entonces, como unidad, soy propiamente un acto, no un objeto sino una actividad que perdura idéntica consigo misma en el transcurso del tiempo, y como siendo uno en el presente, el pasado y el futuro. Aristóteles ha distinguido entre actos intransitivos y transitivos. Con los segundos yo salgo de mí mismo, como cuando me muevo en el espacio, ejecuto una tarea o realizo una manufactura. Con los primeros quedo en mí mismo, como por ejemplo en el pensar, porque en el pensar, el pensar y lo pensado quedan efectivamente en mí mismo. La comprobación de que propiamente soy acto intransitivo, y no objeto, no es extrínseca ni puesta arbitrariamente, deriva de la posición que he tomado respecto de cada una de las objetivaciones que discutimos previamente, las que he podido trascender al reconocer sus límites. Lo que como yo se me ha presentado sustantivamente mereció ser acotado y problematizado, revelando que no era suficiente ni me agotaba como yo mismo. Respecto de mi carácter, por ejemplo, dijimos que me cabía comportarme, asombrándome, avergonzándome o espantándome, de modo que realmente nunca estoy del todo en mis propias manifestaciones objetivas.

Pero si he reconocido límites en el conocimiento sustantivado de mí mismo, es porque mi acto de conocer es mayor que lo conocido, de modo que lo conocido de mí mismo no me agota a mí mismo ni me contiene a cabalidad. Mi acto de conocer no sólo es mayor que lo conocido sino que unitario y perpetuamente actuante, y es por medio de su actividad, constante y viva, que no sólo no es agotada ni captada en la sustantivación, sino que la misma sustantivación sólo

es posible por aquella actividad en virtud de la cual he reconocido los límites en que opera el conocimiento de mi propia objetivación.

Sin embargo, algo he ganado con la sustantivación. Primeramente, que estoy dado en mis manifestaciones empíricas; que poseo una inteligencia, un carácter y un temperamento determinados; que razono de acuerdo con reglas de validez general; que ocupo determinado rol y estatus social, y que me relaciono con los otros. Pero ahora la pregunta por **quién soy** cobra toda su actualidad, porque todo lo anterior ocurre de un modo necesario, yo no he elegido estar en esta situación, en primer lugar, ni el tiempo en el que vivo ni la circunstancia histórica que me ha tocado ni a los otros con los que coexisto, etc. Pero si en la situación en que estoy dado estoy necesariamente, con ello no se han agotado mis propias posibilidades, es decir, aún me queda algo por realizar. Ahora, si aún me es posible efectuar algo toda vez que la objetivación de mí mismo no me agota a mí mismo, lo que yo soy propiamente es un poder ser y posibilidad. Sólo si yo soy posibilidad se entiende que pueda cobrarme a mí mismo frente a mis objetivaciones, porque con y en ellas queda aún reservado algo: yo puedo comportarme activamente frente a ellas y decidir sobre su sentido. Cobrarme a mí mismo, entonces, es un acto de superación respecto de la objetiva necesidad en la que estoy dado, y por lo tanto un trascender en la creación de mí mismo merced a mi propia actividad. Y decimos creación porque aún admitiendo que puedo traspasar los límites de la objetivación, no ha quedado con ello determinado lo que he de hacer ni querer ni el sentido de mi propia actividad.

Todo acto de creación personal consiste en una superación y vencimiento de la necesidad, y se cumple en un doble movimiento, estudiado ampliamente por Toynbee, de retiro y retorno. Por medio del retiro me distancio, alejo y aparto de aquello en que necesariamente estoy, es decir, de mi carácter, situación social, etc. Este momento de pura negatividad tiene sus riesgos. El mayor de ellos es que me mantenga eternamente en él y no encuentre el camino a ninguna positividad, perdiéndome realmente a mí mismo. Pero supuesto que lo encuentre, el retorno es de nuevo a la existencia empírica objetiva, de la que aparentemente me he separado, aunque fundamentando mi acción en un nuevo origen que he asumido libremente. En la filosofía de Jaspers, el doble movimiento de retiro y retorno, que responde a la pregunta adverbial por **quien soy yo**, a nuestro juicio es bien patente, como pretendemos demostrarlo a continuación.

Retiro

Como dijimos anteriormente, la objetivación o sustantivación de mí mismo, no obstante sus limitaciones, no ha sido inútil y nos ha dado valiosas pistas para desentrañar lo que sea el sí mismo. En primer lugar, lo que conozco de mí no es una totalidad acabada, redonda y perfecta sino aspectos parciales, un saber indirecto donde yo sigo siendo otro, a saber, aquél para quien resulta parcial y relativa toda objetividad emanada de él mismo. La imagen inconclusa e inconcluible obtenida con la objetivación, en segundo lugar, me impide un saber deductivo sobre mí, y me muestra, en realidad, como inacabado e inacabable en el tiempo, como incertidumbre, entonces, y transcurso. A partir de todo lo cognoscible sobre mí por mí he quedado, a la postre, como mera posibilidad y poder ser.

Yo, dice Jaspers, es el ente que se preocupa y ocupa de sí mismo, y es en esta relación consigo mismo donde decide lo que es. Al decir yo, entonces, no sólo refiero a un objeto determinado, no sólo pienso algo sino que hago algo, actúo sobre mí mismo, porque soy posibilidad y poder ser. De modo que yo soy el ente a quien su propio ser no le está dado ya desde un comienzo, tengo que cobrarlo y crearlo por medio de la propia actividad.

Es claro que si no soy puramente lo que se manifiesta empíricamente, y que conozco según reglas de validez universal, es decir, no soy solamente conciencia en general ni existencia empírica, es porque respecto de esas objetividades aún me cabe comportarme y resolver sobre su sentido. Pero si a la postre es el yo mismo quien decide sobre sí mismo, él es en realidad su propio origen, y sólo llega a ser sí mismo creándose a sí mismo (y esto, sin duda, puede no quererlo ni realizarlo, o queriéndolo puede malograrlo). De modo que al referirme a mí mismo estoy en un círculo, como dice Jaspers, me espero en una acción interior, en una relación conmigo mismo, sin que pueda identificarme con nada objetivado, porque consisto, justamente, en esa relación. Toda objetivación es conocimiento, pero la relación conmigo mismo no es un objeto de conocimiento sino primariamente un acto, de modo que no puede conocerme al modo finito y concluso de los objetos sino que actuando. Mientras vivo, por lo tanto, siempre estoy en acto, en la realización de mi poder ser en función de mis posibilidades, o en su pérdida.

Se replicará a lo anterior que puestos elegir bien podemos optar por aquello que conocemos de modo directo en la existencia empíri-

ca. En este caso decido no ser nada distinto de esas manifestaciones que libremente asumo como idénticas conmigo mismo: soy el rol social que juego, mi cuerpo, mi carácter, y nada más que eso. He ahí que en el ciego reparto del mundo el azar me ha bendecido con una parte lo suficientemente buena como para sentirme conforme en ella, sin que yo tenga ni culpas ni responsabilidades ni nada de lo que me pueda acusar o que los otros me puedan reprochar. ¿Por qué habría de querer otra cosa? Es comprensible que los infortunados y los resentidos cuestionen el mundo, o a sí mismos, y deseen algo distinto, pero, también, caben la conformidad y la plenitud. Los goces del mundo son suficientes, y los inevitables dolores casi siempre llevaderos. ¿Qué más se puede pedir?

Sin embargo, no es por adoptar esta postura que he dejado de elegir, dotando a las manifestaciones empíricas de mi ser así de mi propio sentido. La esencia y la situación del hombre es preguntar por el sentido y actuar con sentido, interpretarse a sí mismo de algún modo. No puede no elegir, nunca soy pura existencia empírica objetiva, ni siquiera eligiéndola como mi ser verdadero, porque en ello ya hay una elección en la que me he puesto por encima de ella. El asunto, entonces, es si al elegirme creo algo y me comporto de acuerdo con mis posibilidades, o dejándolas escapar me dejo llevar por lo ciego y lo fortuito en lo que estoy dado. Es obvio, como ya lo hemos reiterado, que en la existencia empírica estoy dado desde siempre, yo no me he puesto por mí mismo allí, pero el hombre es el ser que se ayuda o no se ayuda a sí mismo, dice Jaspers, al desperdiciar o apropiarse de sus posibilidades, realizando, y de qué forma, su propio sentido.

Pero si la elección del sí mismo es posible, su condición de posibilidad es que yo ejerza un control sobre mí mismo y obre de un modo incondicional, porque no sólo he de estar condicionado, y de hecho lo estoy por todo lo que objetivamente obra sobre mí, sino que yo debo poder poner las condiciones. Pero, ¿cómo es posible que un ser finito y condicionado actúe de un modo incondicionado? En el capítulo VII discutiremos esto en detalle. Ahora, sin embargo, hemos de responder que yo actúo de un modo incondicionado por medio de la reflexividad, en el doble sentido de reflexión intelectual y de retorno a mí mismo. En la autoreflexión Existencial me busco a mí mismo, me anticipo, en tanto soy un poder ser, en el juicio que hago de mí mismo. El juicio, sin embargo, juzga de lo que es objetivo, pero ya dijimos que no es allí, en la objetividad, donde propiamente me ha-

llo, siempre estoy por encima de ello. Allí donde me hallo realmente no hay objetos sino decisiones y actos, de modo que el juicio Existencial, por medio del cual me conozco a mí mismo, no ha de ser el espejo de lo que soy sino una exigencia de actuar sobre mí mismo para llegar a ser quien soy, realizando mi posibilidad y mi poder ser. Ése es el auténtico sentido, dice Jaspers, del mandamiento délfico: conócete a ti mismo. Los objetos del juicio Existencial son entonces mis actos, motivos y sentimientos para elucidar si yo soy y quiero ser ellos mismos, si en ellos soy yo auténticamente yo, si está ahí mi paz, mi pureza y mi razón moral.

Ahora bien, nada de aquello sobre lo que recae el juicio propiamente Existencial es cognoscible objetivamente de una vez y para siempre, porque no soy objeto sino acto y posibilidad. Por esto, todo juicio Existencial ha de ser comprobado y puesto siempre de nuevo en cuestión. Respecto de cualquiera de mis manifestaciones, incluso de las Existencialmente decididas, cabe entonces que me pregunte si detrás de ella no hay otra cosa. Es posible que en mis decisiones, sentimientos y valoraciones moren motivos inconscientes, por ejemplo; acaso me engañen la soberbia, el amor propio, la vanidad, etc. Pero a cada ilusión, pretexto o disfraz desmontado cabe de nuevo preguntar por los motivos que lo he hecho, y así siempre de nuevo. Por eso, dice Jaspers, la autorreflexión Existencial es disolvente y tiende a lo insondable; en el lenguaje de Toynbee, a un retiro sin retorno.

La autorreflexión Existencial consiste en una sincera voluntad de claridad, que es indispensable e insoslayable para la elucidación de la Existencia, es decir, del yo mismo, pero puede tornarse un fuego, dice Jaspers, que poniéndome eternamente en cuestión me devore impidiendo que logre hacer pie en nada e impidiéndome alcanzar esa auténtica originariedad en virtud de la cual yo llego a ser lo que soy. En la reflexión Existencial puedo a la postre fracasar en llegar a ser yo mismo, porque si me encierro en un perpetuo problematismo no actúo, no realizo nada y no me manifiesto a mí mismo, no creo nada sino que meramente reflexiono sin cesar. Pero si la reflexión Existencial se torna un incesante reverberar sobre sí misma, es porque en vez de ser una instancia en mi propio devenir adquiere un carácter absoluto. Empero, si la tengo por absoluta es porque he supuesto que me da una imagen real de lo que soy, es decir, que es capaz de objetivarme, de mostrarme por ende como un objeto finito, concluso y cerrado. Pero eso, ya lo hemos dicho, yo no

lo soy nunca. La reflexión **Existencial** no puede concluir con juicios absolutos, y tenerlos como tales es falsearla, porque no es a través de ella que devengo lo que soy sino que es un modo auxiliar de aclararme a mí mismo para realizar mi poder ser según mis posibilidades. Una reflexión **Existencial** sin actos corresponde a una imagen de la nada y la impotencia, que no es soportable. Y como de todo lo que es insoportable, se ha de escapar por razones de elemental seguridad. ¿Cómo? Estableciendo una estructura rígida y arbitraria de mí mismo, que ya no sigue preguntando, o tornándome obediente a cualquier autoridad, que desde fuera de mí mismo me da lo que yo no me quise dar. Ellas deciden ahora sobre lo que soy y lo que debo hacer de mí. Pero en la rigidez y la obediencia limito mi reflexión **Existencial** y pierdo la posibilidad de conocerme y de arriesgarme a ser yo mismo.

Retorno

La reflexión **Existencial** que hemos descrito, caracterizada de momento por esa negatividad que escinde y disuelve la inmediatez, la concibe Jaspers no como el estudio de un objeto ya determinado sino como comunicación de mí mismo. El yo mismo, dijimos, no se manifiesta como conocimiento objetivo sino como autocreación. Por medio de la reflexión **Existencial** pierdo transitoriamente la inmediatez, y lo mismo puedo quedar en el aire que volver a recuperar una nueva inmediatez. Si bien por medio de la reflexión **Existencial** la consistencia fija de mí mismo se pierde, se recupera por medio de decisiones en mi acción interior y exterior, con la seguridad, ahora, de que lo que hago lo hago con clara conciencia, desembarazado de ilusiones y engaños, caprichos y cegueras, que lo que quiero es lo justo y que lo quiero como lo verdadero. Sólo entonces yo puedo ser origen de mí mismo, **Existencia** posible, como dice Jaspers, no en la reflexión **Existencial** sino en el seno de una actividad que la resista. No se trata solamente de que no me deje engañar, ni siquiera por mí mismo, porque no puedo ser yo mismo en el ámbito de la pura negatividad, no puedo ser yo mismo, en definitiva, si carezco todavía de ser, de una inmediatez consciente de sí misma donde yo estoy presente en ella realizando mi experiencia histórica en el tiempo.

Ahora bien, lo cierto es que incluso en la autocertidumbre más clara de lo que quiero y de porqué lo quiero, lograda por una decisión en el medio de la reflexión **Existencial**, se da la paradoja, asegura Jaspers, de que no digo otra cosa que el capricho: yo quiero

porque quiero. El instinto y el antojo pueden ser más fuertes o más débiles, pero siempre son oscuros, son datos empíricos incomunicables, sólo eso podemos decir de ellos: son o no son, pero no surgen ni de mi decisión ni son la consecuencia de mi aclaración **Existencial**, siempre están dados. La **Existencia**, el sí mismo que se hace patente a través de la reflexión **Existencial**, más bien se apodera y dispone de estos datos inmediatos, y en la comprensión, y a través de la resolución, crea una nueva inmediatez purificada y querida por mí, pero que no es un objeto empírico como los instintos y el capricho. El sí mismo nunca es un objeto, como lo hemos repetido varias veces, de modo que no se lo puede aprehender cognoscitivamente como tal. La nueva inmediatez, sin embargo, lograda a través de la reflexión **Existencial**, no es la mera brutalidad e impersonalidad de la existencia empírica sino el modo por medio del cual el sí mismo se torna un origen penetrado de sí mismo, pero obrando desde una nueva oscuridad.

La **Existencia**, entonces, sólo puede encontrarse a sí misma desafiando el peligro constante de una reflexión sin fin, corriendo el riesgo de una sinceridad ilimitada como condición para su propia articulación. La mismidad de la **Existencia** es la unicidad y la originariedad que no se mantiene rígidamente en algo válido, objetivo, sino que permite y realiza un preguntar donde ya no hay límites. El sí mismo, dice Jaspers, es un ente racional que escucha libremente todas las razones, y aunque inserto en su propia situación empírica nunca se identifica con ella. No se apega a ninguna imagen de sí mismo, que al darle una forma objetiva lo haría dejar de ser un sí mismo abierto y en franquía para todo, incluso para lo más problemático e insoluble. El sí mismo entra y sale de toda reflexión **Existencial** una y otra vez como él mismo, aunque haya conocido el desgarramiento, la incertidumbre y la perplejidad. El ser sí mismo, por último, es libre: soy yo mismo quien quiere ser así como soy. Yo y mi ser, por lo tanto, somos aquí lo mismo, y por eso es que soy responsable de mí y respondo de mí, al tiempo que me quiero a mí mismo y estoy cierto de ser el origen del que yo soy.

Sin embargo, aunque yo sea yo mismo, me siento como regalado a mí, dice Jaspers, porque el quererse a sí mismo necesita todavía algo que se añada y sobrevenga. Yo, como yo-mismo, soy ciertamente autónomo, pero no me basto a mí mismo. En la autorreflexión de la **Existencia** he encontrado el apoyo para elevarme y remontar vuelo, vuelo que sin embargo se emprende en vista de la

trascendencia, porque si bien yo estoy dado en mi existencia empírica, con eso debo advenir como yo mismo, y este poder ser yo no me lo he dado a mí mismo.

Para sintetizar la exposición previa, podríamos decir que mi **Existencia** se manifiesta en la existencia empírica, pero que mi yo **Existencial** no es el mismo que el de mi existencia empírica, donde yo sólo he sido dado como posibilidad. La **Existencia** no se realiza en un mero pensar, aunque siempre a través de él, sino en una ejecución, que no se fundamenta en la existencia empírica, aunque no pueda prescindir de ella, ejecución en donde soy consciente de que el origen soy yo mismo, asumido libre y responsablemente por mí. Pero nunca me encuentro a mí mismo por entero, siempre soy un poder ser, una tarea para mí, tarea que puede interrumpirse con el dejar de preguntar y fijándome en un supuesto saber sobre mi ser así, o en la decisión de obedecer a una autoridad.

La comunicación en general

A partir de lo dicho han surgido al menos dos dificultades que el lector sin duda habrá notado. En primer lugar, por su carácter abstracto, es difícil hacer la conversión de lo enunciado en la experiencia concreta de cada cual. Lo expresado queda acaso como racionalmente inteligible pero como desencarnado. Es que hemos hecho una breve síntesis del pensamiento de Jaspers, y, por lo mismo, carente de exhaustividad.

El segundo aspecto problemático que brota de nuestra exposición es que parece posible hacer una lectura solipsista y desmundanizada del yo mismo. Éste último, dijimos, cumple un movimiento de retirada y ensimismamiento donde realiza la empresa de alcanzarse a sí mismo, y aunque vuelve en calidad de tal a la existencia empírica, de donde nunca se puede realmente ir, lo hace permaneciendo en sí mismo, *per saecula-saeculorum*, quizá referido a una trascendencia que no se objetiva, pero incomunicado de todos excepto de sí mismo. Aunque una lectura de este tipo, a partir de lo expuesto, es legítima, no refleja la filosofía de Jaspers sino el artefacto de su exposición por nosotros.

En realidad, la sustancia de su filosofar es la comunicación, y comunicar es poner en común. Ya en la constitución de la mismidad hemos visto que la comunicación juega un rol fundamental, porque a diferencia del yo empírico, el yo mismo no es un objeto que tiene

tales y cuales características finitas que otro o uno mismo pudiera señalar con el dedo, sino que es un proceso, un acto de eterna autoclarificación y decisiones libremente asumidas, de dotación de sentido de la propia vida en último término. Mientras del yo empírico cabe describir y poner en común sus características intelectuales, físicas, sociales o psicológicas, la mismidad se sustrae a este tipo de caracterización, y aunque es en la existencia empírica donde se manifiesta, no lo hace al modo del yo empírico, porque el yo mismo no es sino el modo de estar en la existencia empírica, de apropiársela y darle el sentido personal. Por eso, mientras que el yo empírico parece compacto, recio y determinado, el sí mismo simula ser evanescente y determinable, nunca se lo tiene a la mano sino que es por medio de él que se tienen a la mano todas las cosas.

Como dijimos al comenzar este capítulo, Jaspers distingue netamente entre el yo empírico y la Existencia, entendiendo por esta última al yo-mismo. Nunca dice que tenemos la Existencia al modo de un objeto sino que somos Existencia posible por medio de nuestra reflexión y actividad. No nos conocemos como un objeto, nos experimentamos siendo y nunca estamos fijados. En tanto que sí mismos vamos en busca de la Existencia, pero sin que podamos decir que llegamos a ella realmente. Siempre nos estamos haciendo, y siempre somos posibilidad: posible Existencia, que como frente a toda posibilidad cabe que se nos frustre o que fracasemos. Pero lo que tiene interés ahora es que el sí mismo es un perpetuo relacionarse consigo mismo, un salir de sí y un volver a sí a través de un perenne comunicarse consigo mismo.

Para efectos de la exposición hemos hablado de esta autocomunicación en primer lugar, y pareciera, por eso, que es la primera en el tiempo o la única. Sin embargo, ya la conciencia, incluso antes de reflexionar, se dirige originalmente a un otro: la conciencia es siempre trascendente. Además, yo, como existencia empírica, desde siempre existo con otras conciencias; más aún, yo sólo soy existencia empírica por virtud de otras existencias empíricas que están en interacción conmigo. Siempre reconozco al otro primero, y sólo en el aprendizaje y ejercicio de la comunicación con él puedo llegar a aprehenderme como yo-mismo en la autocomunicación. Una única conciencia aislada ni hablaría ni se haría preguntas ni obtendría respuestas ni llegaría a ser sí misma. Sólo porque me comunico con otros es que aprendo a comunicarme conmigo. Se debe asegurar, sin restricciones, afirma Jaspers, que yo soy siempre en comunicación,

aunque sea en el modo más defectuoso ella está efectivamente ahí. Entonces, no se trata de que yo sea y después me comunique, que la comunicación sea secundaria a mi ser, que sea facultativa o accidental, porque yo soy en tanto me comunico. Pero, entonces, ¿lo que yo comunico es lo que ya soy? No, porque yo soy en tanto me comunico y si no me comunico simplemente no soy.

La comunicación en la existencia empírica

En la existencia empírica, entonces, nos comunicamos ineludiblemente, desde siempre además, es decir, nos comprendemos en común con los otros, pero de diversos modos. Originalmente, en la comunidad primitiva nuestra conciencia coincide con la de los otros que nos rodean en casi todas las circunstancias. Se comparte la misma cosmovisión, las mismas creencias, actividades y proyectos, pero ya hay diferenciaciones, por ejemplo, entre hombres y mujeres, entre adultos y niños, entre jefes y el común, entre guerreros y chamanes, etc. En la psicología de masas, en cambio, nuestra conciencia coincide con la de los otros absolutamente; las mismas representaciones y afectos nos invaden al unísono. Pero allí donde todos tenemos la misma conciencia yo hago lo que hacen todos, pienso como todos, sufro y me angustio por lo mismo que todos, porque hay una identificación comunicada de todos con todos. Pero esta forma de comunicación, la de tener todas las cosas en común, desde luego no es la conciencia que suma sí mismos conscientes de sí mismos; la conciencia de todos, en este caso, se parece a la inconciencia, y en el fondo es una comunidad impersonal.

Sin embargo, el yo puede oponerse al mundo que lo rodea, diferenciarse y cobrar una independencia originaria rompiendo el hechizo de la comunidad impersonal. Este salto tiene que ver, por un lado, con la evolución del pensamiento lógico, y con la aprehensión de lo que es impositivo y válido en general. Pero cuando surge un yo independiente se suscita el problema de cómo se comprenden y tratan los yoes atómicos, por así decirlo, que han aparecido, cómo es que se comunican entre sí, qué tienen en común. En primer lugar, se comunican en la comprensión común de una cosa objetiva reconocida con mejor o peor exactitud en un mundo que se ha tornado reconocible por medio de regularidades y objetos. Así se desarrolla lo que Jaspers denomina la comunicación **en** las cosas, no **con** las cosas, cosas que son idénticas para todo el mundo porque están vistas a través de la conciencia en general.

La comunidad escindida y fragmentada en múltiples yoes independientes se restablece, también, porque todos ellos están vitalmente interesados en sí mismos, y la satisfacción de las necesidades vitales constituye una finalidad que se cumple en conjunto. Sin embargo, en ella se hace también posible tratar al otro como una cosa, en la explotación, por ejemplo. En este caso, la comprensión del otro se hace con la perspectiva de traerlo donde se lo quiere tener, según los propios fines: no se reconoce al otro como de la misma categoría, se actúa sobre él como sobre un objeto que carece de fines propios y donde cabe aparentar, disimular o actuar con brutalidad. Por todos estos caminos, no obstante, se recupera la sociedad y la comunicación, es decir, lo que es común a todos y el modo en que es común, pero sigue predominando la impersonalidad, porque en ella cada yo es reemplazable por cualquier otro.

El tercer modo de comunicación en la existencia empírica es a través de la vida del espíritu, que modernamente se llama vida de la cultura o cultura a secas. Nadie es sólo conciencia en general o vitalidad empírica, todos pertenecemos a una determinada tradición espiritual, o cultural, que nunca responde a una finalidad conocida en el sentido que tiene este término en el párrafo anterior, es decir, como vitalidad, sino que se mantiene como idea, por lo tanto, es distinta del interés egocéntrico. Esa nueva comunidad, en la que siempre estamos insertos, está constituida por la religión, las leyes, la poesía, los mitos, las instituciones, etc., y constituye un mundo de constante interpretación y reinterpretación. En el seno del espíritu el individuo habita efectivamente, y en él encuentran sentido sus tareas y su existir. Pero la idea misma del espíritu, en tanto que objetivada ya en la tradición, es impersonal, como si fuera independiente de cada uno. Por eso, en torno al espíritu, o la cultura, yo puedo vivir volcado en la forma anónima de "mi interés por los asuntos", como dice Jaspers, según cuales sean las ideas que me ocupan: el Estado o la Universidad, la profesión o la sociedad, etc. Con las ideas no siempre me identifico como mí mismo, aunque en ellas se abra la posibilidad de una comunicación sustancial, Existencial, porque a través de la comunicación en las ideas, no de la comunicación de ideas, el hombre, como Existencia, puede llegar a una mayor proximidad con el otro que con la mera inteligencia, el compartir fines empíricos y la existencia en la masa.

Como quiera que sea, la comunicación no Existencial, a la que acabamos de pasar revista, es siempre insatisfactoria. No quiere de-

cir que sea insignificante, innecesaria o que estemos allí como caídos, propiamente. Antes bien, la queremos, la necesitamos y nos provee de una plenitud específica. Pero no es absoluta, porque no necesariamente me comprometo en ella como yo mismo. Con la insatisfacción de la comunicación no Existencial, sin embargo, se abre el paso para la Existencia posible y para la posibilidad de un filosofar que trata de aclarar por qué, en la Existencia, yo mismo sólo soy por virtud de un otro; otro que es en realidad "el otro" porque es irremplazable en cada caso. Pero este es el tema que trataremos en el próximo capítulo.

Caracteres del yo en Jaspers y Kierkegaard

Antes de entrar en el asunto de la comunicación Existencial, nos parece necesario destacar algunos antecedente y consecuencias de la doctrina de Jaspers que sirvan para situar y orientar la intelección de lo siguiente.

El yo mismo jaspersiano

En primer lugar, es evidente que el yo mismo, es decir, la Existencia, en Jaspers no se define como una sustancia a la que le advengan accidentes en el tiempo, sino, más precisamente, como un poder ser. Ser yo mismo es poder ser yo mismo, de modo que cada uno está referido a una posibilidad, a saber, a su propia posibilidad de ser. No se trata, por lo tanto, de una naturaleza invariable que se manifiesta en el tiempo como un conjunto de caracteres que tienen, desde el principio, una esencia, no es algo dado de antemano sino algo a lo que el sí mismo debe advenir. Si no está todo escrito previamente sino que soy posibilidad he de poder decidir lo que soy, de modo que el yo supone la libertad. Y la libertad es un límite para la existencia empírica, más acá del límite así establecido queda la existencia empírica, y más allá de él la Existencia decidida por mí, aquella en la que yo mismo quiero y debo ser. Ahora bien, si la Existencia trasciende todo lo que conocemos de la existencia empírica, se plantea la pregunta de sobre qué reposa. Para Jaspers lo hace en un origen propio, y se fundamenta en la propia libertad, no en la causalidad empírica, libertad que en todo caso refiere a la trascendencia. La existencia empírica no es todo sino que hace posible un origen nuevo que ni está dado ni decidido de antemano y que yo puedo y debo hacer por mí mismo.

En la doctrina tradicional, la persona designa al ser real que posee una esencia y dispone libremente de ella. La persona, entonces, ya está determinada, pero, a diferencia del animal le cabe hacer un libre uso de sus determinaciones. Aquí, la persona no es un individuo que repite la vida de la especie siempre del mismo modo. Pero en Jaspers, el origen de las determinaciones de la persona es la libertad, y de esto cabe desprender dos inferencias.

Primero, yo como Existencia no tengo determinaciones de las que no sea responsable porque las he querido libremente, es decir, pude haberlas no querido, de modo que no estoy atado a mí como a una fatalidad, soy yo el responsable de mis determinaciones y no sólo de su disposición y uso; no sólo están en mí sino que son mías. Por lo mismo, como mis determinaciones son obra de mi libertad, no sé de antemano lo que soy, no tengo de mí una definición como cabe tenerla de los objetos. En segundo lugar, la libertad, en tanto se sustrae e impone causas en la existencia empírica, no puede ser de la misma naturaleza que ésta. La libertad trasciende de la existencia empírica.

Por otro lado, el yo mismo, en Jaspers, en tanto que no está previamente determinado, sólo puede conocerse por medio de la comunicación con otros yo mismos. Aunque es mi responsabilidad, y yo respondo de mí mismo, no por eso soy una realidad aislada ni autosuficiente, mi propio modo de ser está en relación con los otros. El ser humano, en su doctrina, tiene que cobrar su propio ser en comunicación con otros.

La influencia de Kierkegaard

Para Karl Löwith, los filósofos de la existencia, es decir, Jaspers, Heidegger, Marcel, Sartre, Berdiaeff, etc., son completamente ininteligibles sin Kierkegaard. Es cierto que por distintos motivos muchos de ellos rechazaron esta designación de existencialistas. En el caso de Jaspers, porque consideraba que la suya era una prolongación de la *philosophia perennis*, es decir, que la filosofía siempre había sido existencial o que el existencialismo trataba los asuntos en los que siempre se ocupó la filosofía. De lo que no pueden caber dudas es que cada uno de ellos reflexiona a su modo, y que es imposible reunirlos a todos bajo el mismo concepto; pero no es menos cierto que en todos ellos es en la Existencia donde radica el acento de su filosofar, aunque cada cual entienda algo distinto con este término y se ubique de diferente modo tanto en relación con él como con la tradición de la filosofía.

Para Jaspers, tanto Nietzsche como Kierkegaard son influencias esenciales para su propio filosofar y para el de toda la filosofía moderna. Desde luego, la pregunta por el yo, en su formulación actual, es de estirpe kierkegaardiana. La filosofía de Hegel, dice Jaspers, se hallaba en su apogeo cuando Kierkegaard comenzó sus estudios. Sin embargo, y a diferencia de aquel, cuando la interrogación es por mí mismo, por el yo, no creía que pudieran adoptarse principios y puntos de vista universales para desde allí elevarse hasta el pensamiento del yo en general, porque la verdadera figura en que existe la verdad del yo no puede ser el resultado de un sistema científico. Mientras Hegel realizó una deducción de lo particular a partir de lo que denominó la Idea o Espíritu absoluto, donde cada particular (hechos, personas, instituciones, ciclos históricos, obras de arte, etc.) no son más que consecuencias necesarias contenidas en el despliegue de lo general, a través de una dialéctica constituida por tesis, antitesis y síntesis, para Kierkegaard, el yo es algo concreto, actual, personal, en cada caso el mío, y en calidad de tal no se resuelve en generalidades sino en el nombre propio que le pertenece a cada uno. Para Hegel, lo particular (tesis), sucumbe frente a otro particular (antitesis), pero ambos se mantienen de algún modo en la síntesis, de modo que no sólo son necesarios para el despliegue del espíritu absoluto sino que de algún modo se conservan en él.

Pero cuando la filosofía plantea la tarea del filosofar como un socrático "conócete a ti mismo", la respuesta que esperamos no es un concepto universal, científico o lógico, bajo el cual se subsuman todos los yoes, porque proceder así supone eliminar todo lo que de particular encontramos en los yoes singulares. ¿Es posible todavía que cada cual se identifique con ese concepto general? El único modo de hacerlo, en todo caso, sería renunciando, desconociendo y sacrificando lo que de peculiar, subjetivo y contingente a él mismo lo constituye. Pero realizada esta amputación, ¿cómo podría uno reconocerse a sí mismo?

El punto de vista de Kierkegaard, en realidad, es completamente opuesto al de Hegel, no parte de un concepto objetivo y abstracto del particular sino de su propia concreta personalidad, de sí mismo, en definitiva, pero no para obtener un concepto general sino para determinar las exigencias en virtud de las cuales su propia existencia sería autentica existencia. No es entonces la subjetividad la que se mide en relación con un concepto general, objetivo, sino que ella misma es el criterio de la verdad y la objetividad. Como es notorio,

no puede partir de un sistema ya constituido, en virtud del cual el sí mismo estaría explicado y justificado, sino que ha de interrogarse a sí mismo por su propia explicación y justificación. Mientras que en los sistemas abstractos el yo tiende a olvidarse de sí mismo, la filosofía de Kierkegaard consiste en un adentrarse en sí mismo, en esa existencia singular en que realmente consisto, y donde la verdad no es la correspondencia con un concepto pensado sino que coincide con la propia vida. La verdad pensada se despliega en el sereno, seguro, e inconmovible mundo de los conceptos; la realidad vivida, en cambio, en tanto que pura actualidad y contingencia, arraiga en la incertidumbre, el riesgo, la necesidad de elegir y resolverse, y se debate, por lo mismo, en la angustia.

Ahora bien, la filosofía de Kierkegaard suscita ya el problema de la situación en general. Cuando la elucidación del problema del ser humano, mejor dicho, del yo, ha de partir de la propia realidad, no puede responderse con un concepto general del ser humano, como por ejemplo que es el animal racional. Si su propia realidad es contingente, subjetiva, libre, incierta y llamada a cobrarse a sí misma, no puede quedar definida por conceptos objetivos, universales, abstractos y de validez general. El sí mismo ya no parte con una esencia determinada sino que él mismo se la ha de dar; por ende, su esencia no está al principio como fuente de todas sus determinaciones sino al final como resultado de sus decisiones.

Pero entonces ¿cómo hablar de él? Si renunciamos a la sustantivación encaramos el riesgo de caer en la pura indeterminación, de la que nada se puede decir como no sea en el modo de la teología apofática, es decir, en la negación que suspende cada juicio afirmativo después de haberlo formulado. Pero si no podemos sustantivar el yo sí podemos situarlo, es decir, ponerlo en las relaciones en que efectivamente está y a partir de las cuales cobra su Existencia. Situándolo indicamos su punto de partida y señalamos los caminos que se le abren para recorrer y alcanzar lo que Jaspers llamó la Existencia auténtica, es decir donde verdad y Existencia son indiscernibles.

Para Jaspers, la pregunta por el yo mismo, como veremos más adelante, no se puede abordar ni con los instrumentos de la ciencia en general ni con los de la historia o la psicología. La Existencia se despierta en las situaciones límite, como lo discutiremos en el Capítulo 7: *Situación y situaciones límite.*

capítulo 2

La comunicación existencial

Antecedentes

Portmann ha comprobado, por medio de la investigación psicológica empírica, que si el niño no recibe una tradición espiritual o cultural no adquiere el lenguaje y no se reconocen en él aquellas características que tenemos por las más íntimas, recónditas y propias de los seres humanos. El ser humano, como dice Jaspers, es en comunicación. No se trata de que se comunique porque es, ni que la comunicación sea un atributo esencial de él mismo, sino que es porque se comunica. Ahora bien, reconocido este hecho fundamental, ontológico, por así decirlo, acto seguido debe admitirse que no toda comunicación es igual ni vale lo mismo. Se podría realizar una amplia sistemática para distinguir los modos, estilos, afectos involucrados, intereses en juego, etc., que determinan y caracterizan sus distintas formas y fines. Sin embargo, esto puede ser tarea de la psicología y la ciencia política, pero el propósito de Jaspers es filosófico, trata de determinar lo que el hombre es, en que consiste su ser, sin perderse en la infinitud de detalles que una vez reconocido lo esencial se hacen susceptibles de ser investigados. Por eso, ha realizado una clasificación dual de la comunicación, orientada en cada caso por las situaciones básicas en que se verifica. Por un lado reconoce la comunicación en la existencia empírica, o comunicación empírica, y por el otro la comunicación **Existencial**. A qué situación responde cada una, qué es lo que con ella se pretende y cómo es que se realiza son los asuntos que desarrollaremos a continuación.

La comunicación en la existencia empírica. Ya hemos dicho algo de la comunicación empírica en el capítulo anterior, de modo que nos detendremos brevemente en ella. En efecto, dijimos que desde siempre estamos en comunicación con los otros. Nadie se basta a sí mismo y en la soledad la vida se torna insípida e insoportable.

Por otra parte, el modo como yo me percibo a mí mismo depende primariamente del reflejo que me brindan los otros, y sin él, sin ese eco, soy prácticamente nada. Los viejos y a veces manidos conceptos de anomia o de alienación apuntan en este sentido. Al mismo tiempo, en la existencia empírica yo no soy sólo responsable de mí sino también de otros. En el círculo íntimo de la familia, o en el más impersonal de la profesión o de la vida en las instituciones no andamos solos, nos hacemos cargo también de los demás, así no sea por una eventual estrategia de cálculos y esperadas reciprocidades.

Nuestro ser empírico, por otra parte, quiere conservarse y expandirse ilimitadamente, pero busca una felicidad respecto de la cual no tiene un concepto definido ni definitivo, claro que para conseguirla está forzado a entrar en comunicación con una comunidad que conserve los intereses propios y ajenos. Por eso, es de la necesidad, no de la libertad, de donde nace la cohesión social empírica y la forma de comunicación con ella asociada, cohesión a la que contribuyen los códigos legales y éticos. Se está frente a una naturaleza que amenaza o a otras comunidades que amagan o a hombres que limitan, y es esa presión lo que liga, une y comunica. Por eso, porque no estamos allí libremente, no somos fieles, siempre estamos dispuestos a romper las cadenas que nos atan a los demás, o a establecer nuevos códigos que acaso nos favorezcan. A esta situación Kant la llamaba la "insociable sociabilidad" en la que el hombre vive naturalmente, y donde cada uno ni puede prescindir del otro ni puede sufrirlo.

Pero cuando son el peligro y los intereses los que nos obligan a entendernos, el acuerdo ha de ser rápido y fácil, basado en el término medio, en lo que puede ser entendido por cualquiera. Se trata, por lo mismo, de un acuerdo impersonal que no tiene peso Existencial. Cuanto mayor sea el peligro mayor será la necesidad de unir las voluntades y alcanzar el acatamiento y la obediencia, porque no cabe que sea cada uno el que decida lo que ha de hacerse si hemos de considerar las expectativas de todos. La verdad, en este caso, no consiste en un concepto exhaustivo ni absoluto: bueno es lo que obtiene buenos resultados para los intereses empíricos, de modo que lo que ayer me era contrario hoy puede ser mi aliado. La verdad, en este caso, es relativa y sujeta a cambios, todo consiste en componendas y en ultimo caso se carece de verdadera dirección.

Lo que se comunica en la comunicación Existencial

Ahora bien, si hubiere una situación que trasciende la existencia empírica, la única forma de saber que estamos en ella y de reconocernos a nosotros mismos sería comunicándonos, poniéndonos en comunidad con otros que estén en situación idéntica. La **Existencia** no es manifestación de los intereses empíricos ni se basa en una verdad que expresa al término medio, es estricta e íntegramente personal, y para advenir requiere de la probidad, la justicia y el amor, como lo discutiremos más adelante, todo cual sólo se puede sostener y ejercer frente a un otro. A la postre, la **Existencia** tiene el mismo horror a la soledad que la existencia empírica, y sólo puede saber de sí misma por su trato con otras **Existencias**.

> *No se trata de un bastarse a sí mismo, de satisfacerse en ese saber propio de la conciencia en general. Contra el egoísmo y el impulso a encerrarse en la propia vida o perderse en la tradición, el solipsismo o el universalismo, el ser se aprehende en la comunicación*[2].

Por eso, la imagen del retiro que propusimos previamente es equívoca. Lo que Jaspers indaga no es la historia del *self-made-man* que se hace a sí mismo solo, incluso en contra de los otros, en todo caso sin comunicación. La **Existencia** es y está en comunicación, pero a diferencia de la existencia empírica no es la comunicación de los casos particulares de alguna generalidad sino entre dos sí mismos, de modo que es absoluta, irrepetible e invisible desde fuera de ella misma, porque desde afuera sólo se podría hablar de ella considerándola como el caso de una cierta generalidad. En ella, en la comunicación **Existencial**, el sí mismo existe para el otro sí mismo en mutua creación; yo sólo soy yo mismo cuando el otro es y quiere ser sí mismo y yo con él. Pero mientras la comunicación en la existencia empírica es inevitable e indispensable, sin ella simplemente no podríamos vivir, la comunicación de la **Existencia** es consecuencia de la libertad, y la libertad es inconcebible objetivamente, como lo ha demostrado Kant. La comunicación **Existencial**, en tanto que libre, no es forzosa, no es objetiva, no trata de objetividades, y es el medio no en el que yo estoy dado y manifiesto lo dado sino en el que me creo junto con el otro. La posible **Existencia** es decisión, es decir, es la posibilidad de decidirme en algún sentido, como lo vimos anterior-

[2] Karl Jaspers. FILOSOFÍA. Tomo II. Pág. 451.

mente, pero ahora hay que agregar que es una decisión realizada en el contexto de una comunicación con el otro, un ponerse en común estableciendo con el otro una comunidad libremente decidida.

Lo que comunica a los hombres, aquello en que los hombres se comunican, como dijimos en el capítulo anterior, es lo que tienen y ponen en común, y de lo que se tiene en común nadie puede decir que es enteramente mío ni puramente tuyo. Pero aquello fundamental que se tiene en común, y en virtud de lo cual los hombres se comunican, es la verdad. La palabra verdad, dice Jaspers, tiene un atractivo irresistible, y su elusión malogra todo lo que con ella se pudiera haber ganado; ejerce sobre cada uno un efecto tónico y vitalizante que impulsa a seguirla con una profunda satisfacción. Yo como yo mismo estoy siempre involucrado en ella, incluso aunque pueda llevarme a la desesperación. No obstante, es un hecho notorio que la verdad difícilmente comparece en el mundo y entre los hombres. En la vida pública se confía tan poco en ella que se ha de recurrir a los abogados para hacerla prevalecer. Como afirmaba Gracián, la verdad es tan difícil decirla como ocultarla.

Para Jaspers, la experiencia enseña que es tan imposible un acuerdo sobre lo verdadero que cabe pensar que un ser-verdad es en realidad un imposible. Lo que para unos es su propia sustancia otros lo ven como deficiente falsedad y encubrimiento. Se la entiende, también, como si surgiera o derivara de unas condiciones previas, que son reafirmadas llamándolas verdad; la verdad de cada uno manifestaría, entonces, su propia verdad, pero allí, en realidad, donde la verdad es sólo asunto mío no hay posibilidad de comunicación, comunidad ni verdad. El tema de la verdad, aunque está implícito en toda su obra, lo ha tratado Jaspers de un modo sistemático en La Filosofía de la Existencia y en su monografía sobre Nietzsche, que es a las que nos referiremos.

El concepto de verdad en Jaspers es analógico, de modo que ella se predica de muchos modos. En el primero de los textos recién citados distingue el autor cuatro estratos de verdad, que ahora analizaremos, surgidos de todos los modos del abarcador, es decir, de aquello que nos rodea y envuelve, y se presenta de un modo cuádruple: como validez general, como existencia empírica, como espíritu y como Existencia.

Como validez general la verdad es intemporal y todos nos sometemos a ella. Es cierto que en nuestra experiencia cotidiana hacemos

acopio de los sofismas del elenco y de todos los otros que ya describió Aristóteles. Pero que la lógica se pueda usar mal o entender incorrectamente no arguye contra su verdad, que resplandece cuando nos sometemos a sus condiciones y evidencias, las que terminamos por aceptar por mucho que las conclusiones así obtenidas nos disgusten y vayan contra nuestras más íntimas creencias y suposiciones. La validez general, de acuerdo con Jaspers, dice verdad como exactitud, y este es el terreno propio de la ciencia. Pero ya en la ciencia conocemos verdades analíticas, que son siempre necesariamente verdaderas, y empíricas, que nunca son concluyentes.

La verdad de la existencia empírica empieza donde concluye la de la validez general, a pesar de toda la importancia que ésta tiene, porque por fuera de este ámbito cada uno dice estar orientado hacia una verdad universal, aunque es evidente que no haya coincidencias entre todos. Nadie hace cuestión de la validez general de que dos y dos son cuatro, pero cuando se brinda un crédito el número de lo que se otorga y de lo que se recibe a cambio no se puede resolver con puras operaciones matemáticas, y cualquiera sea la cifra adoptada alguien quedará descontento con el resultado. De un modo ve la verdad el empresario, por ejemplo, y de otro el obrero, el campesino o el profesional. Como aquí la verdad se muestra desgarrada y contradictoria, lo que decide sobre lo que sea la verdad suele ser la fuerza y la astucia. Por eso, en la existencia empírica, la verdad carece de certeza y no es concluyente, porque verdadero aquí es todo aquello que fomenta y expande la vida, y falso lo que la limita, perjudica y paraliza, todo lo cual es distinto en cada caso, de modo que cada verdad obra como fuente de mutuo conflicto, negociación, acuerdo, consenso o enfrentamiento. Lo verdadero, por lo tanto, coincide con lo útil, con lo que es medio para la obtención de un fin. Como en la existencia empírica toda situación muta nuestros fines cambian constantemente, de modo que todo lo que aseveramos hoy es relativo y sujeto a mudanza.

La verdad del espíritu, por último, es la de la propia convicción. El espíritu es una idea, pero del mundo, de mi quehacer y del ser como totalidad, y es aquí de donde surgen mis tareas y el sentido de mi existir. Lo verdadero espiritual, por lo tanto, es toda aquella construcción que engendre totalidad: el Estado y la religión, el mercado y la ciencia, la filosofía y el arte, etc. Todo aquello, en fin, donde nos comprendemos los unos con los otros en nuestras aspiraciones comunes y damos forma a un mundo circunscrito y determinado.

El tiempo y la verdad Existencial. Pero con todos estos modos de la verdad no queda respondida cuál es la verdad de la **Existencia**, lo que soy yo mismo. La **Existencia** alude a ese ente concreto que yo soy, no a lo general, y que en el capítulo anterior vimos que no era propiamente un ente sino una posibilidad, un poder ser, por lo tanto un llegar a ser lo que debe ser porque quiere serlo. La existencia empírica y el espíritu refieren a lo que yo mismo he objetivado, a lo que yace como lo otro en la intencionalidad de la conciencia, a todo lo que se me presenta, a lo que es presente y presencia frente a mí, pero es evidente que así no tenemos a todo el ser, porque el ser me incluye a mí mismo también, y yo no soy un objeto sino posibilidad. El ser no sólo es lo investigado, que como resultado arroja aquellas objetividades, que tienen sus propias legalidades y su propio sentido, también es mis propios actos, transitivos e intransitivos, uno de los cuales es el investigar aquellas otras objetividades. Por eso, yo mismo soy más que esas objetividades, no soy sólo una presencia objetiva que como general es siempre del mismo modo sino poder y deber ser, mutación, por lo mismo, cambio en el tiempo, entre otras cosas porque mi propio conocer, incluso objetividades, reobra sobre mí y me transforma. Yo no soy el mismo si creo que la tierra ocupa el centro del universo a si creo que no tiene ningún lugar destacado, por ejemplo.

Como dijimos recién, yo no sólo soy lo que conozco como resultado de mis investigaciones sino el origen de mis investigaciones, mi propio acto. En el estudio del acto, sin embargo, hay una dificultad filosófica característica, largamente discutida en la filosofía moderna. Para Nietzsche, todo lo que han manifestado los filósofos han sido conceptos momias, de modo que la muerte, el cambio, la edad, el nacimiento, el crecimiento, etc., constituyen objeciones, incluso refutaciones: lo que es no llega a ser y lo que llega a ser no es, como ya sentaba Parménides en los orígenes del filosofar. Todos creemos con desesperación en el ente inmutable, ojalá en el ente matemático, al que se llama ser, dice Nietzsche, pero es evidente que el viviente, que también es un ente completamente real, no es inmutable, y nosotros, antes que nada, somos vivientes. Más aún, en la filosofía todo lo que está sujeto al devenir propiamente no es, o tiene un modo deficiente de ser, en todo caso es irracional, sobre todo cuando se lo compara con el ente abstracto que siempre permanece idéntico a sí mismo, de modo que el viviente parece no tener verdad.

Es indudable que si pensar la vida, el ser efectivo que somos, es pensar el cambio y el devenir, en el caso de la **Existencia** incluso un poder ser y llegar a ser debidos, ya no puede pensarse con las categorías de la objetividad. La idea de la **Existencia**, en Jaspers, transparenta la dimensión histórica, íntima, esencial y sin ambages del ser que somos. Pero si el ser viviente que somos es histórico, es la noción misma de ser, dominada tradicionalmente por la idea de la objetividad, la que debe ser reexaminada para ponerla en su dimensión temporal: la historicidad del ser.

Por tanto, queda en cuestión qué soy yo mismo; y, sin embargo, ésta es la certeza que sostiene e informa todas las demás. Lo que propiamente soy no deviene nunca mi posesión, sino que queda como mi poder ser. Si yo lo supiera dejaría de serlo, puesto que en mi existencia temporal sólo me conozco como ser abandonado. La verdad de la Existencia puede, por tanto, basarse en sí misma incondicionalmente sin desear saberse. En las existencias superiores se nota esta carencia que renuncia y no obtiene ninguna imagen, ninguna visibilidad de su propia esencia[3].

Lo que sea la verdad de la **Existencia**, entonces, no se tiene a la mano del mismo modo que se tienen a la mano la verdad de la existencia empírica, de la validez general y del espíritu, porque su verdad no es algo hecho y concluso sino acto, y con ello poder ser. No es que seamos y además podamos ser de otro modo, por ejemplo, sino que el ser que somos consiste en poder ser. Tampoco se trata de que pudiendo ser nos apropiemos de una objetividad libremente decidida pero definitiva, donde por fin somos el que queremos ser, porque frente a todas nuestras objetividades, conclusiones y determinaciones todavía podemos ser. El ser viviente que somos no es reposo sino actividad, de modo que nunca estamos concluidos.

Yo, dijimos en el capítulo anterior, soy el ente que se capta a sí mismo, soy por lo tanto en la medida que conozco, pero también conozco en la medida que soy. Yo no sólo tengo un cuerpo, un carácter, impulsos, metas, habilidades, etc., sino que sé que los tengo, pero sé que los tengo porque eso es lo que soy y en virtud de lo cual actúo, de modo que estoy siempre en un círculo comprensivo. Ahora bien, el que yo pueda conocer y diferenciar los tres modos ante-

[3] Karl Jaspers. FILOSOFÍA. Tomo I. Pág. 51.

riores de la verdad, es decir, la validez general, existencia empírica y espíritu, significa que he podido distanciarme de aquello que conozco objetivamente, ponerme por encima, ver su incompletud, su carencia de unidad y el que su realidad sean el fruto de un acto mío, no de un acto mío de producción sino de aprehensión. La existencia empírica, por ejemplo, yo no la he creado y funciona con reglas que no soy yo el que decide, pero que puedo conocer. Lo objetivo, a diferencia de la Existencia, es como es, no soy yo quien dice como es.

Verdad, error y falsedad. Ahora bien, en el viviente es su modo de ser lo que decide sobre lo que es verdad para él, de modo que la verdad no es un ente intemporal que esté fuera del viviente y que se podría eventualmente contemplar como a un objeto, objetivamente, como se hace por ejemplo en el conocimiento con validez general. Al asociarse verdad y viviente ambos han quedado vinculados y codeterminados. Pero con ello, lo que sea el mundo depende de la mirada perspectivística del viviente y es el resultado de su interpretación. El mundo efectivo es lo que es pensado y creído por el viviente, no algo incondicionado y absoluto previo a su pensar y conocer. La plenitud del león está en cazar a la cebra, pero la de la cebra en pastar en la llanura. También el hombre es según sea su propia interpretación del ser, porque su propio conocer deriva de su modo de sentir, percibir, proyectarse y pensar. La interpretación, dice Jaspers, es el modo según el cual una vida cognoscente piensa el mundo como verdad para esa vida, no algo que esté más allá de ella misma sino aquello sin lo cual no podría vivir.

La verdad, entonces, como condición de la vida del viviente, es propiamente un error, como aseguraba Nietzsche, error que se debe crear porque es necesario para vivir, pero que no es lo en sí. Ahora bien, lo distintivo del hombre es que sabe que su saber, en tanto que perspectiva, es apariencia, y porque lo sabe es que puede trascenderlo en la Existencia. Si bien la verdad es apariencia necesaria para la vida, el hecho de que podamos inteligirla como apariencia alude y nos pone en contacto con el ser mismo y el ser sí mismo.

El carácter hermenéutico e interpretativo de la verdad Existencial, a nuestro juicio, ha dado origen a dos posturas. Según una de ellas, que se presenta como pluralismo, como la verdad es mi interpretación, lo que yo comprendo es siempre la verdad. Aquí, sin embargo, la verdad ha dejado de ser interpretación y se ha tornado un absoluto, un en sí egotista e incomunicado que clama por los

caprichos subjetivos. Según la otra, en cambio, si la verdad es lo que yo interpreto, siempre cabe una nueva interpretación y comprensión sin que nunca ninguna de ellas me dé lo absoluto, porque yo soy en devenir. Pero a diferencia de la anterior, aquí lo absoluto, que no se manifiesta en esas interpretaciones que no son más que el modo según el cual una vida cognoscente piensa el mundo como verdad para esa vida, se supone como el fondo que hace posible el surgir de las apariencias y las interpretaciones. Como dice Jaspers, con la interpretación, de la que no se puede salir, percibo un límite, no un objeto, límite que delata una exigencia **Existencial** trascendente a la existencia empírica: mi propio poder ser como un rasgo fundamental de la conciencia del ser.

Pero si nuestra conciencia **Existencial** es siempre interpretación, que nunca concluye, la verdad realmente está deviniendo, siempre es reaprehendida en el trascender los límites de cada interpretación. Por eso es que la afirmación de la verdad **Existencial**, para Jaspers, es perpetua autosuperación cumplida mediante ella misma y donde no se alcanza nada definitivo. Frente a cada afirmación verdadera se hace posible un nuevo origen posible de la verdad. La verdad **Existencial**, entonces, no tiene un punto fijo, pero no por eso es indiferente, cada interpretación es un límite que abre posibilidades donde la **Existencia** puede tornarse verdad esencial soportada por una vida esencial, y por una interiorización del ser que trasciende en el acto de vivir y conocer.

Por eso, si la verdad es un error, como ha dicho Nietzsche, no por ello, para Jaspers, es mentira. El error es el carácter aparente propio de la verdad, un condicionante de la vida en tanto necesidad absoluta e inevitable. El engaño, en cambio, es un condicionante puesto para justificar una modalidad específica e insincera de la existencia dada. En el error estoy dado, en la mentira yo he elegido. En el primer caso yo aún puedo quitar los velos y decidir **Existencialmente**, toda vez que mi pensar constituye un obrar intimo, un poder ser y no un mero juicio contemplativo; en el otro, soy yo mismo quien pongo los velos, y así decido, veladamente, sobre mi obrar.

Verdad y fe. Aunque la **Existencia** quiere y necesita una verdad fija y subsistente, que no puede conocer con certeza por las razones que hemos analizado, las interpretaciones de la verdad pueden entrar en contradicción y obstaculizar la misma vida. Así, dice Jaspers, es como se paraliza la voluntad de examen, de investigación,

previsión y ensayo en que consiste la **Existencia**, porque a la postre es más cómodo obedecer que examinar sin descanso. Esta parálisis supone además la afirmación de que el mundo y yo son como son y como deben ser, sin embargo, como yo soy un poder ser esta interpretación no es más que un signo de vida impotente, que rechazando la posible aclaración de lo que debe ser aclarado filosóficamente anula mi poder ser libremente decidido por mí.

Ahora bien, en cuanto pensamos **Existencialmente**, es decir, como poder ser, en realidad anticipamos el mundo y a nosotros mismos, ninguno de los cuales son como deben ser, en tanto haya en ellos posibilidades, pero, sobre todo, actuamos según nuestra anticipación y para que ésta se cumpla, y como no podemos movernos en la certidumbre de un saber nos apoyamos en la que Jaspers ha llamado la fe. La fe, por lo tanto, supone una verdad subsistente anticipada por mí, pero de la que no tengo pruebas objetivas, y en virtud de la cual oriento mi actividad en el mundo. Pero como toda verdad, la fe está sujeta a perpetua disolución, toda vez que la verdad es apariencia, no algo fijado sino que deviene en virtud de mi poder ser y mis propias posibilidades. Es por medio de este doble movimiento de verdad y disolución, que constituye la fe, que advenimos, nos cobramos y llegamos a ser nosotros mismos.

La **Existencia**, entonces, es un perpetuo renacer, porque el hombre, en tanto poder ser, está llamado a ello. La fe, en tanto anticipa el ser que soy y me impulsa a serlo, es la fuente de mi constante conversión en lo que yo soy, la raíz del renacimiento y palingenesia en que consiste la **Existencia**, es el impulso para mi transformación en lo que quiero y debo ser en virtud de mi poder ser. Toda verdad es propia del ser, y se puede incorporar a la vida, dice Jaspers, pero en tanto que deviene y yo con ella. Pero jamás será por sí misma, objetivamente, ni está nunca en reposo, es un perpetuo ascender que eleva al tipo humano desde lo que ya está dado sobre un horizonte que no se puede objetivar.

De modo que en la **Existencia** no hay un conocimiento de la verdad sino fe en ella. La historia de la verdad, dice Jaspers, enseña que es necesario arrancarla paso a paso, renunciar a casi todo lo que uno se propone, a todo lo que depende nuestro corazón y nuestra confianza en la vida. Por ello, el servicio de la verdad es el más duro de todos los servicios y cuando la voluntad de felicidad se hace dominante la verdad se pierde. Para Jaspers, el hombre que quiere la pura felicidad es indiferente respecto del conocimiento, quizá hostil

a la verdad, porque la verdad es también indiferente a la felicidad. No hay armonía preestablecida entre las exigencias de verdad y felicidad, y ni la fuerza ni el martirio ni la virtud son criterios suyos, porque la verdad **Existencial** quiere ser criticada, no adorada.

Unidad e incondicionalidad de la Existencia. Como la **Existencia** no vive, propiamente, en ninguno de los tres modos de la verdad que discutimos previamente sino que se manifiesta en ellos, no se fundamenta en ninguno de ellos sino en sí misma, y por la tanto es incondicional. Ahora bien, si yo me fundamento en mí mismo y nunca estoy completo, consisto, necesariamente, en ese poder ser para quien las objetivaciones devinientes de la verdad no son el ser propio sino su manifestación. Pero entonces ¿qué es lo que puedo ser, hacia dónde voy? Si la objetividad no me puede responder, porque en ella sólo me manifiesto, lo que mueve mi poder ser, como dijimos más arriba, es mi propia fe: anticipación de lo que quiero ser que orienta mi movimiento en la espera y la disolución de la verdad. Pero la fe, como no es objetividad, no posee efectos verificables con validez general, pragmático-utilitarios ni espirituales, es decir, en ella se está fuera de la inmanencia del mundo y por ende en la trascendencia. La **Existencia**, a la postre, es la conciencia de la realidad que yo soy de cara a mi trascendencia, por eso es que la comunicación en ella no puede ser la de la conciencia en general, que es concluyente por medio de argumentos fundados y dirigidos a lo universal. Como **Existencia**, cada hombre habla tal cual es, dice Jaspers, y en calidad de incondicional es un absoluto que se dirige a otro absoluto.

En los modos no **Existenciales** de la verdad, en efecto, no hay unidad, antes bien, la existencia empírica, el espíritu y la validez general parecieran ser contradictorios y pugnaces. Así, por ejemplo, entre las demandas de la justicia, que son una verdad espiritual, y mis propios intereses empíricos, no suele haber coincidencia ni armonía, y si sirvo a uno inexorablemente lesiono al otro. Sin embargo, suponemos que ha de haber entre ellos una unidad, que en realidad no vemos. Por eso, la unidad y lo Uno son tarea y misión de la **Existencia**, no su posesión actual. Yo devengo como **Existencia** en esta búsqueda de lo Uno verdadero, búsqueda que no puede entenderse como totalidad sabida objetivamente, porque lo sabido de esa manera siempre se presenta en modos contrapuestos y conflictivos, en antinomias, cuya lacerante realidad vivimos en las situaciones límite.

Verdad y excepción. La verdad en general, para Jaspers, se define formalmente como la revelación de lo otro que nos viene al encuentro. Pero en la **Existencia** la verdad es el ser que sólo por medio de su llegar a ser revela lo que puede ser; es decir, la **Existencia** es un llegar a revelarse que al mismo tiempo es un devenir real de un ser: el sí mismo. Es evidente que la **Existencia**, en tanto no es ninguno de los modos de la verdad objetiva, ni general ni generalizable, propiamente es una excepción: es en cada caso la mía, no como mi propiedad objetiva, finita y conclusa sino como mi búsqueda de lo Uno y verdadero. La verdad es la anticipación y el activo devenir de mi propia unidad, de mi propio ser que me viene al encuentro en tanto yo voy hacia él, no su posesión actual. De allí que la excepción no es la categoría de un ser así sino la posibilidad de un surgimiento originario, que recorriendo todo los modos de verdad en el abarcador se sustrae a cualquier determinabilidad, es invisible como cosa sabida y por lo tanto es ambigua. Por otro lado, sólo se fundamenta en la historicidad. Si la verdad del ser Uno no es lo general objetivo, que como general es intemporal, es decir, siempre lo mismo del mismo modo como una fórmula matemática, sino que deviene, entonces la excepción sólo es real históricamente, es decir, surgida en el tiempo y de una posibilidad histórica, que como todo lo histórico es particular, no general. La **Existencia** brota como posibilidad en esta situación real que nunca se repite idénticamente.

Es indudable que a la luz de esta descripción, la verdad en la existencia empírica parece poseer muchos rasgos de la verdad **Existencial**, y sus diferencias pueden resultar borrosas. Dijimos que la verdad en aquella es relativa, depende de mi posición. En la **Existencia** también la verdad depende de mi situación, pero no es relativa sino incondicional. Por eso, en la existencia empírica yo creo entender cómo son y se comportan invariablemente los seres humanos, en función de lo cual yo me anticipo razonablemente, y sin ilusiones, aprovechando las ocasiones para la expansión de mi propia vitalidad. En la **Existencia**, en cambio, yo no busco algo sabido ni cognoscible con validez general, más bien me aventuro en un saber que no me da garantías de lo que he de hallar. No sé, por ejemplo, si mi plenitud coincide con mi propia destrucción, como ocurre en la tragedia, de modo que no se trata de un mero medio conocido para un fin conocido también. En la **Existencia** yo me busco a mí mismo por medio de la fe incondicional, porque en ella yo soy un absoluto y no la condición para la expansión de aquello en lo que estoy dado.

Por otra parte, si bien en la existencia empírica toda situación muta y nuestros fines cambian constantemente, todo lo que aseveramos hoy es relativo y sujeto a mudanza, el devenir de la verdad en la **Existencia**, por medio de las interpretaciones y comprensiones del sí mismo y el mundo, no es la dispersión en **esto y lo otro**, propio de la existencia empírica, no es relatividad sino incondicionalidad, concentración y profundización en **esto o lo otro**, y con ello búsqueda de la unidad. En fin, tampoco la **Existencia** es la convicción de una idea, como en la vida del espíritu, sino la patentización de mí mismo que devengo con el devenir de la verdad.

La comunicación de la verdad en la Existencia. La verdad **Existencial** es nuestra acción en el contexto de nuestras interpretaciones y comprensiones de nosotros mismos y del mundo, que están siempre en devenir. Pero este devenir no empieza de un punto cero ni de la nada, es circular, ya estamos siempre dentro del círculo, y sólo nos queda movernos dentro de él o paralizarnos. Si nuestras comprensiones siempre están abiertas a nuevas interpretaciones y profundizaciones es porque no parten de la nada sino de las que las antecedieron. De nosotros mismos, en efecto, siempre tenemos alguna idea, falsa o no eso no importa ahora sino el reconocimiento de que en cualquier comprensión nuestra sobre nosotros mismos no hay nada que sea definitivo y queda un horizonte siempre abierto, que no limita nuestra libertad sino que la hace posible iluminando las posibilidades que patentizan nuestro poder ser.

Pero una posibilidad todavía no es realidad. Para que mi posibilidad se cumpla como realidad se precisa de mi propia actividad. Yo no tengo una esencia y naturaleza que preceda a mi actividad, no existo como realidad simplemente presente y objetiva, mi esencia me la doy a mí mismo por medio de mi propio quehacer. Yo soy yo mismo como ese poder ser en virtud del cual advengo a mí mismo en la captación de mi posibilidad, unificándome en la dispersión donde estoy dado en el llegar a ser uno.

Pero en este proceso mío de devenir yo mismo, en que consiste la **Existencia**, en la doctrina de Jaspers, como lo dijimos anteriormente, se ha de estar en comunicación con otro. La exposición previa sobre la verdad y unidad de la **Existencia** nos ha hecho poner en un segundo plano lo que asentamos al principio de este capítulo: el ser humano es en comunicación, sólo donde los hombres se comunican hay comunidad, y la verdad de la **Existencia**, que es devenir, sólo

puede ser si se comunica. Por esto, la posesión de la verdad, no su búsqueda sino su posesión, no se puede satisfacer efectivamente, la búsqueda siempre debe ser recomenzada en los límites, de modo que ha de ser mantenida a través de una pasión que desprecie las necesidades y comodidades de la vida y se mantenga en una probidad sin límites. Si la verdad de la **Existencia** no es un contenido objetivo, definitivo, y está siempre abierta y en devenir, la verdad del **Existir** es persistir en el movimiento en que deviene la verdad, pero este movimiento sólo se puede sostener por medio de la probidad. Es la probidad, entonces, el medio para la verdad de la **Existencia**.

2 La **Existencia** no es un ideal racional, unívoco o utópico, es riesgo, como ya lo hemos dicho. Ahora bien, esta pasión ilimitada de la voluntad de verdad **Existencial** sólo llega a la cima cuando se aplica a sí mismo y es uno mismo quien se pone en cuestión. La probidad comienza con nosotros mismos, y sólo ella posibilita el devenir de nuestro propio ser. Dejamos de conocer y de ser al abandonar la probidad. Ser por entero veraz es un heroico y magnífico placer del hombre, asegura Jaspers, pero el hombre en la existencia empírica practica el ocultamiento de sí mismo, en primer lugar, y nunca se examina a sí mismo con honradez, en segundo. Sus impulsos verdaderos, sus auténticos móviles se esconden tras el encubrimiento y la falsedad. No somos leales con nosotros mismos ni mucho menos con el otro. Tenemos intereses y queremos proyectar la imagen que se acomode a ellos, incluso nos convencemos de actuar con rectitud amparándonos en alguna generalidad ética o ideológica. Ni nos mostramos ni dejamos que nadie escrute en nuestro interior, cubierto muchas veces con los más sublimes ideales. No sólo mentimos sino que nos dejamos engañar sobre nosotros mismos. Probidad, en cambio, es renunciar a mis ventajas en obsequio de lo verídico.

Pero la verdad de la **Existencia**, en tanto que es verdad no es sólo mía sino común. La verdad, dijimos, es aquello común en lo que nos comunicamos, de modo que no es mi propiedad sino también del otro, por lo tanto estoy obligado a comunicarla. La verdad mía que no me atrevo a mostrar no es la verdad sino falsedad, culpa y egoísmo. Ahora bien, sólo bajo ciertos supuestos, dice Jaspers, se dice lo que se piensa realmente, lo que realmente se quiere, se cree, se desea y se busca. Sólo se es veraz bajo el supuesto de ser entendido y ser entendido con benevolencia. De modo que no podemos ser entendidos por todos, sólo por algunos, por aquéllos con los que entramos en comunicación **Existencial**.

Sin embargo, la probidad **Existencial** sólo tiene un significado por la justicia, incluso ésta sólo es posible por aquella: queremos ser probos porque queremos ser justos, con nosotros mismos y con los otros. La verdad, que es común, no es mi posesión egoísta, da a cada uno lo suyo. No obstante, puesto que jamás conocemos completamente, toda vez que la verdad está en devenir, y puesto que no podemos vivir sin estimar, siempre tendremos que estimar sin haber conocido completamente y de ese modo no podemos ser nunca justos, dando verdaderamente a cada uno lo suyo. No podemos considerar fija ni con validez definitiva ninguna verdad **Existencial**, de modo que nunca puede ser completamente justa. Por eso, los impulsos de la justicia, despertados con la probidad, se pierden a sí mismos cuando se carece de amor. En la **Existencia** no soy veraz, probo, y por ende justo, sólo para mantener la distancia y a los otros a raya, porque no se habla aquí de la justicia jurídica sino de la que emana del amor.

En resumen, la comunicación **Existencial** es la aclaración comunicada de mí mismo, de lo otro que me viene al encuentro y que sin embargo soy yo mismo, y no sólo por medio de mi actividad íntima sino como revelación frente al otro, bajo el supuesto de ser entendido con benevolencia. Es mi propio devenir consciente, donde a través del investigar, prever y ensayar conozco y realizo mi posibilidad, de acuerdo con la cual transformo al mundo y a mí mismo en lo que debemos ser, por medio de un proceso interpretativo, y activo, que nunca concluye sino que deviene en una perpetua autosuperación de la verdad esencial soportada por una vida esencial, que proyecta lo dado sobre un horizonte que no se puede objetivar y en el seno de una lucha amorosa, no por el poder sino por hacerse ostensible como sí mismo en la pasión por la verdad, verdad que no es sólo mía, incluso aunque refiera sólo a mí, y que como probidad penetra los disfraces propios y ajenos, impulsada por aquella justicia que dando a cada uno lo suyo ejecuta la realidad del amor.

El otro en la comunicación Existencial

Pero, ¿quién es el otro con el que me comunico? ¿Aquél que me resulta simpático, que mueve mis afectos, que comparte su lugar conmigo en el seno de la sociedad, con quien yo me solidarizo o él conmigo? Si así fuera estaría concibiendo al otro objetivamente, dice Jaspers, como el mero producto del ser así de su carácter, de su rol social, de sus gustos e inclinaciones, etc. A la postre: alguien visto

objetivamente en su objetividad y con el que acaso cabría encontrarme si tengo fortuna, pero no como un poder ser. La ausencia de un amigo para mí sería entonces como la falta de una cosa, pero encontrarlo no es algo pasivo y determinado por el azar y lo fortuito, se funda en la posible **Existencia** y se manifiesta arriesgándose en la comunicación. Si la comunicación **Existencial** se basara en la manifestación de la mera vitalidad, la expresión de los afectos, la búsqueda del goce empírico, en lo que siempre estamos ocupados por lo demás, no sería manifestación de la **Existencia** sino de la existencia empírica.

Sin embargo, ¿a quién debo esperar, en definitiva? Pues bien, no es posible hacerlo con ideales fijados objetivamente o con criterios definitivos, sólo hay que saber, dice Jaspers, que los otros nunca son dioses ni santos. Por eso, si he de entrar en auténtica comunicación **Existencial**, el mérito de la misma nunca es sólo mío ni responde en exclusiva a mis proyectos ni depende sólo de mí. Nunca, tampoco, la he merecido, siempre me ha sido regalada, por eso no hay en ella lugar ni para el orgullo ni la soberbia. La comunicación **Existencial** está fuera de todas las objetividades que yo mismo quiero, es inobjetiva y carece de fundamentos, se los crea y se los da a sí misma, y sólo soy culpable si la evito, la trabo o dejo que languidezca.

De la comunicación **Existencial**, entonces, podemos decir que se entabla con cualquiera, y que los hombres, por lo mismo, han de estar abiertos a todos los hombres. Pero esto no quiere decir que se realice efectivamente con todos, como si se tratara de construir una sociedad de unánimes y bien avenidos. Cuantos más hombres comprendan del mismo modo lo mismo es porque siguen fines empíricos, y tanta menos sustancia **Existencial** tiene su comprensión dice Jaspers. La comunicación **Existencial** efectiva, excluye, en realidad, otras posibilidades de comunicación **Existencial**, porque el trato con los muchos se basa en agradabilidades, intereses, superficialidades, objetividades y términos medios. Cada uno no puede alcanzar a todos los hombres, y la comunicación **Existencial** no es una posibilidad universal sino histórica. Con ello, sin embargo, contraigo una culpa, dice Jaspers: la de no poder comunicarme **Existencialmente** con todos, como si yo eligiera, prefiriera o censurara a unos en desmedro de otros, sin conocerlos siquiera, incluso como si yo arbitrariamente rechazara a algunos. Pero la limitación, no obstante, es condición para la profundidad y realidad de esta comunicación.

Como la comunicación **Existencial** y la comunidad que ella establece no están dadas, suponen la espera previa y con ella la soledad. Para ser sí mismos hay que estar solos, pero no aislados, dice Jaspers. Pero no es la constitución de una comunidad de solitarios sino una perpetua superación del ser así en el que estamos dados, que es obstinado y que se cierra a la verdad, que estriba en la comunidad, porque la verdad es verdad para todos, no sólo para mí. La comunidad es lo que liga a los hombres en la verdad, ya sea en la existencia empírica o en la **Existencia**, pero en la **Existencia** la comunidad no consiste, como en la existencia empírica, en la violenta renuncia a sí mismo para ponerse al servicio de una totalidad cualquiera, ya sea la de mis intereses, la raza, la clase, etc., sino que es la posibilidad de ser sí mismo. Tampoco su realización significa un fundirse o perderse en el otro o el otro en mí.

Aunque la **Existencia** se manifiesta a través de la comunicación **Existencial**, no por ello consiste en la patentización de lo más profundo, de lo más ignorado, de lo más vergonzoso o de lo más inconsciente del propio carácter y la experiencia, porque el carácter y la experiencia no son de suyo posibilidad sino realidad objetiva donde ya estoy dado. Lo que se manifiesta en la comunicación **Existencial** es lo que al mismo tiempo se produce, es decir, mi propio ser debido y querido por mí. En el conocimiento objetivo conocemos lo que ya está dado de antemano, por eso el ser que emerge de la comunicación **Existencial** es como nada para la consideración objetiva. En la comunicación **Existencial** cuestiono todo ser así para que la **Existencia** venga a sí en tanto que posible, me anticipo a mí mismo en mi posibilidad, pero descubriendo mi realidad. Al pensar **Existencialmente**, dijimos previamente, anticipamos el mundo y a nosotros mismos, ninguno de los cuales son como deben ser y en tanto haya en ellos posibilidades, pero los anticipamos para actuar en el sentido de nuestra anticipación y para que ésta se realice, se cumpla y se manifieste por nosotros mismos. No nos movemos en la certeza de un saber sino por medio de la fe, de una verdad que es apariencia, y que la probidad disuelve cada vez para revelarme posibilidades con cuya realización advenimos, nos cobramos y llegamos a ser nosotros mismos, en un perpetuo renacer y elevarse sobre un horizonte que no se puede objetivar.

Si la comunicación **Existencial** no es objetiva ni consiste en compartir objetividades, no se trata de acordar la mejor forma de avanzar en torno a un proyecto social o personal establecido de antema-

no, por ejemplo. Tampoco consiste en un proceso de debate en torno a ideas generales, doctrinas, comportamientos éticos etc., ni en una mutua complementación y goce afectivos, sino de un llegar a ser sí mismo por medio del otro sí mismo a través de la decisión libre, a personalizarse, en definitiva, con vistas al ser y lo verdadero, pero no como lo verdadero para la conciencia en general sino como lo verdadero **Existencial**. El que está en juego en la comunicación **Existencial** soy yo mismo, de modo que todas mis objetividades, impulsos e ideas, mi actual inmediatez, oscura y gratuita, ha de quedar puesta en cuestión. Cubiertos siempre, en la existencia empírica, de justificaciones, el riesgo de la comunicación **Existencial** consiste en mostrarnos y dejar que el otro nos ponga también en cuestión, sin que quepan reservas ni el obrar con dobleces ni el aspirar a la superioridad o a la victoria frente al otro, como es característico de la comunicación en la existencia empírica. Si descubriéndose penetra cada uno en sí mismo junto con el otro, no caben entonces los recursos de la comunicación empírica, la neutralidad y falta de compromiso, la caballerosidad en definitiva, sino que cada uno ha de ponerse a disposición del otro y nada importante puede quedar sin respuesta.

Rezar a Dios o la camaradería empírica no son garantías de sinceridad ni de veracidad, en ellas es muy fácil perderse, en ellas uno ya está generalmente perdido en alguna objetividad, dice Jaspers. En cambio, no podemos ocultarnos de un testigo vivo de nuestro mismo rango que nos interpela. La comunicación **Existencial** es un dar cuenta y razón ilimitada de mí mismo, una lucha por la verdad de la propia **Existencia**, pero no de algo con validez general que pudiera concluir en la formación de un partido, por ejemplo. En este aventurado ejercicio, la inmediatez mía, la que siempre defendemos, cuidamos y disimulamos, ha de ser penetrada, pero no sólo por mí sino también por el otro. Como ninguna inmediatez empírica soporta la mirada de otro, nadie quiere testigos sino cómplices, el instalar un testigo me impide el ocultamiento y me obliga a superar realmente la inmediatez, salvo que prefiera vivir en la falsedad, en los impulsos ciegos y sin aclarar, que renuncie a la **Existencia**, en definitiva, allí donde yo me doy el ser que quiero y debo ser, donde yo soy quien verdaderamente soy según mi libre decisión. Sólo en este ejercicio comunicativo presidido por la probidad me pongo realmente en cuestión, sólo así puede el sí mismo llegar a ser sí mismo y manifestarse como lo verdadero **Existencial**.

Como la comunicación **Existencial** apunta a la verdad no quiere las objetividades, donde cada uno se pierde en lo general, ni las ilusiones, que aunque falsas nos hacen la vida llevadera y nos otorgan una imagen grata y apaciguada de nosotros mismos. Es superando ambas, las objetividades y las ilusiones, lo fenoménico, en definitiva, como podemos cobrar conciencia del ser verdadero; no el ser que ya somos de antemano sino el que hacemos en este movimiento en que aclarándonos a nosotros mismos hemos de decidir por nosotros mismos. Es por eso que lo que en ella se alcanza no tiene valor general para todos. La comunidad en la existencia empírica se basa también en la verdad, pero en la verdad comprensible y común donde nunca estamos íntimamente comprometidos, no es una verdad personal sino objetiva y universal. La comunidad en la **Existencia**, en cambio, se realiza en un proceso de infinita aclaración efectuado entre hombres de carne y hueso, no entre ideas, representantes, ni tipos, hombres a cuyo ser sí mismo debo yo ser yo mismo y no el mero compartir o acordar objetividades.

Ahora bien, la comunicación **Existencial** no cobra realidad, como dijimos, por ninguna inmediatez, no se trata de simpatía ni antipatía, de camaradería ni compañerismo, de erotismo ni atracción ni de nada de lo que no pueda darse clara razón. Pero entonces, ¿no está realmente fuera del mundo? ¿No se trata de un más allá ilusorio y sin consecuencias donde uno no queda, en el fondo, obligado a nada aparte, quizá, de comportarse con una inútil y encarnizada sinceridad que funde cada vez los falsos móviles y motivos de la inmediatez que ya está dada en mi?

La idea del retiro no sirve para entender la tarea de cobrar la **Existencia**. Como lo advertimos ya, es una formula equívoca que sólo nos orienta indirectamente. En realidad, nunca nos retiramos de la existencia empírica, la comunicación **Existencial**, que carece de objetividad propia, cobra impulsos y se realiza participando en las ideas espirituales, en el mundo, en sus tareas y finalidades. Es allí, en definitiva, donde la **Existencia** se manifiesta, actúa y se expresa. Lo que se modifica con la **Existencia**, como ya lo dijimos anteriormente, es el modo como estoy y como quedo en la existencia empírica, y no consiste en el abandono de la misma. Es la realidad empírica, con su cambiante y eterno fluir, la que suscita las tareas que he de acometer en mi vida, la que pone los hombres y las situaciones con los que me encuentro y me relaciono. Por esto, la comunicación **Existencial** nunca es absoluta, nunca llega al fondo, porque

las situaciones en que debo obrar son cambiantes y las prioridades también. Si como dijimos previamente, la idea de la **Existencia**, en Jaspers, no es la historia del *self-made-man* que se hace a sí mismo solitariamente, ahora podemos agregar que tampoco es la historia del alma bella que se aparta horrorizada de un mundo empírico con el que no quiere contaminarse o en el que no quiere participar.

La **Existencia**, dice Jaspers, existe sólo como certidumbre de un momento en mi aclaración y mi decisión, porque el hombre no puede aprehender de golpe lo verdadero sino que lo gana por una serie de situaciones en las que, aventurándose, corre el riesgo de errar o ser injusto, pero que en la comunicación **Existencial** pone a la luz y decide. La **Existencia** es el modo como estoy en la existencia empírica, entre las tareas de la vida y en el trato con los otros, es el sentido de mi **Existencia** libremente querido por mí, en una tenaz pugna por aclararme y decidir el que quiero ser. Nadie, por esto, está nunca terminado, y pretenderlo es encerrarse en un obstinado ser así incomunicado. La meta última de la comunicación no se puede conocer. Desde luego, no es alcanzar un estado objetivo cuyos rasgos típicos se puedan diseñar, sino, más bien, es el modo en el que yo trato con la objetividad a través de la propia libertad.

> *El llegar a ser sí mismo exige que se entre en el proceso en el cual uno se abre y patentiza al otro para juntos lanzarse al vuelo de la vinculación absoluta. La unificación de la mutua copertenencia, inconcebible en el mundo, hace sentir algo incondicionado que en adelante es el supuesto de la comunicación, y en el combate amoroso hace posible la inexorable veracidad*[41].

Las dificultades de la comunicación Existencial. Es evidente que muchas circunstancias han de conspirar contra la comunicación **Existencial**. Catalogándolas se aclara mejor en qué consiste, toda vez que, como ya lo hemos repetido, no consiste en una objetividad de la que se pueda dar una cuenta general y que tenga validez universal, sino que en cada caso es lo que dos **Existencias** posibles realizan en su caminar hacia la **Existencia**. Jaspers distingue tres causas que explican las posibles deficiencias de la comunicación existencial.

[41] Karl Jaspers. Filosofía. Tomo II. Pág. 472.

En primer lugar, puesto que es un proceso, nunca concluye, de modo que nadie puede darla nunca por concluida ni establecer una objetividad como punto de llegada. En la existencia empírica la comunicación tiene lugar en una comprensión a distancia de ciertos contenidos objetivos con validez general, o en un compartir los afectos, intereses, etc. Por eso que en la comunicación **Existencial** no bastan la mera cordialidad, amabilidad y efusividad, que son suficientes en esa existencia empírica donde nunca se aspira a una claridad total ni respecto de sí mismo ni respecto del otro. Pero en ella, en la existencia empírica, algo esencial mío queda sin manifestarse ni conocerse, a saber, quién soy yo verdaderamente y cuáles 2
son mis decisiones libres.

La segunda causa de las dificultades de la comunicación **Existencial** es la indignidad. La dignidad, que consiste en que cada cual tiene sus propias razones y opiniones sobre su esfera privada respecto de las cuales muestra entereza y exige respeto, queda puesta en cuestión en la comunicación **Existencial**. Pero esta falta de firmeza es la otra cara de la entrega realizada con confianza y veracidad, la manifestación del aniquilamiento momentáneo de mi propia inmediatez, que debe ser superada con una nueva inmediatez querida por mí. No obstante, allí existe siempre el riesgo de ser malentendido, dice Jaspers, como si yo me diera al mero exhibicionismo de mi intimidad o me entregara ciegamente al otro o me moviera la mera curiosidad por lo que el otro dice. A la postre puede no haber eco en lo que digo, quedando menospreciado, ridiculizado y entregado a una imagen de lo que yo no soy. Sin embargo, ésos son los riesgos de la comunicación **Existencial**, respecto de los cuales nadie está asegurado.

> *Franquearse sin reservas y soportarlo son cosas permitidas si la situación, el otro y el tema a los cuales reúne son adecuados y si su amor se despierta*[5].

La tercera causa de la comunicación deficiente es la soledad. En la existencia empírica estamos comunicados en torno a cuestiones objetivas, o a en la amistad como vivencia estética, pero sin auténtico compromiso. Las relaciones de comunicación, por eso, están teñidas a veces por la cordialidad, aunque a veces también por la brutalidad

[5] Karl Jaspers. FILOSOFÍA. Tomo II. Pág. 498.

y la desconsideración disfrazadas de sinceridad. Pero en ambos casos estoy realmente solo, sin verdadera apertura al otro. Ahora bien, en la comunicación Existencial sólo soy yo mismo cuando el otro también es sí mismo conmigo, en un mutuo proceso de manifestarse y hacerse patentes. La soledad emerge cuando el otro no quiere ser sí mismo, cuando el otro no quiere serlo yo mismo fracaso.

La ruptura de la comunicación Existencial. Pero no sólo la comunicación encuentra deficiencias que le impiden alcanzar su plenitud sino que existe también la posibilidad de la ruptura. Si la comunicación Existencial es el punto donde cada uno parte de su propio origen, querido por sí mismo, la ruptura equivale a cegar este origen. El origen se manifiesta como mi posibilidad de actuar, como acto libre, en definitiva, no como algo objetivo con tales y cuales características determinadas que yo pueda mostrar inequívocamente. Puesto que la Existencia se manifiesta para mí en mis propios actos, sólo se puede aclarar por su intermedio, pero si esos actos cobran sentido en el seno de una comunidad Existencial, la ruptura de esa comunidad frustra la comunicación y el origen. Sin embargo, en toda ruptura protagonizada por mí, dice Jaspers, es conmigo mismo con quien primeramente rompo yo la comunicación, antes aún que con el otro. Yo me rindo insinceramente en el combate conmigo mismo, y por tanto soy incapaz de luchar en el combate con otro.

No es Existencial la comunicación cuando no soy consciente del riesgo de la ruptura, porque si yo admito que tal como soy no soy yo mismo, y que no puedo alcanzarme a mí mismo sin verdadera lucha, en toda lucha está implícita la posibilidad de la ruptura. Y este es el punto critico de toda comunicación, dice Jaspers, el punto donde corro el riego de desparecer ante el otro como realidad para surgir de nuevo desde mi verdadera posibilidad, o en su defecto, de ocultarme, porque no quiero estar desnudo ante el otro ni ante mí mismo, y aunque conozco que no soy yo mismo al ser así asumo completamente mi fachada, que me protege del patentizarme como Existencia, perdiéndome a mí y al otro. Eludiendo mi deber ser libre me hundo en mi ser así sin fundamento ni comunicación.

Pero es evidente, también, que no toda ruptura ha de ser protagonizada por mí. La comunicación Existencial es una aventura querida por mí y por el otro, ciertamente, pero en ella nada está garantizado, lleva implícito el carácter del riesgo. Nada impide que en ella, dice Jaspers, ocurran los abusos de confianza y las ofensas;

el engaño de sí mismo, expresado allí donde el hablar y el hacer no coinciden; la aspiración a ser tomado como el que soy, como mi ser así, como una cosa sin libertad, aunque su sola enunciación ya sea un acto libre; la pretensión de un decidir amparado en consideraciones técnicas; la postura autoritaria, que no entiende razones; la conducta impulsiva; la búsqueda del propio beneficio; la negación de la propia incondicionalidad, ya sea justificándose con que uno es muy joven o viejo o enfermo u ocupa este lugar en el mundo, etc., declarándose así, de hecho, irresponsable; el refugiarse apelando a la insoportable de la situación comunicativa, o que ni sirve ni vale para eso dejando plantado al otro y negándose a discutir; el orgullo obstinado, que quiere identificar el mundo consigo mismo y escucha por afán de conocer, pero que no soporta mostrar un punto flaco y quedar en situación de inferior, y en cambio quiere conquistar y apropiarse del otro; el anteponer el orgullo, la dignidad y el honor, instalándose en una objetividad petrificada que remeda al ser absoluto; el mero charlar obtuso, supersticioso, impersonal, plagado de dogmas; el apegamiento a una moral racional ya fijada, sin una vida originaria y sin aclaración. Todo esto, protagonizado tenazmente por el otro, rompe de hecho la comunicación, revelando los propios líos y límites de su conocimiento y libertad. Sin embargo, yo también soy en este caso culpable por no poder contribuir a aclarar su propia confusión. Por ello, por la propia culpa, no pueden haber rupturas eternas, rencor ni reprobación ilimitadas, como no debe haber infierno, dice Jaspers, sino acciones que respondan al momento respectivo y disponibilidad para la posibilidad de la aclaración en el futuro.

La Existencia en la existencia empírica. La comunicación Existencial es una posibilidad que brota de mi situación en la existencia empírica, pero no por ello constituye ni su anulación ni su negación. Para ser libres hay que encontrar parapetos que superar, igual que el pájaro sólo puede volar si encuentra la resistencia del aire, según la metáfora que usa Jaspers. La existencia empírica constituye mi posibilidad para seguir viviendo. Ahora, ¿puede la comunicación Existencial amenazar o destruir mi existencia empírica? ¿La comunicación Existencial consiste en un despojarse de toda realidad empírica? Por ejemplo, del dinero, de mi situación y posesiones en el mundo, en virtud de las que vivo. Si somos veraces concluiremos que esto también cuenta, dice Jaspers, y que las almas bellas que renuncian a todo, tienen, salvo excepciones, un algo de irreal, ma-

terializan unas esperanzas utópicas y generalmente deben volver sobre sus pasos. Creen hallar en realidad a los otros al precio del primario negarse a sí mismos y a todo lo que les es propio en el mundo: su origen, su historia, su familia, su patria, etc. Puede a uno gustarle o no su propia comunidad histórica, dice Jaspers, pero es ella la que nos permite vivir como seres humanos y nos provee de una cultura, y con ello de la posibilidad de que estemos o no de acuerdo con ella; a esa comunidad, regularmente, le debemos todo, y aunque podamos protestar, debemos, más bien, hacer lo posible por mejorar la situación. El verdadero santo, dice Jaspers, se despoja de todo y trata a todos por igual, sin embargo, por eso mismo, realmente es impersonal y no entra en verdadera comunicación con ningún otro. Jaspers es un filósofo, no un místico ni un monje, por eso considera al santo como una verdadera posibilidad de la **Existencia**, un ejemplo, incluso, pero al que en tanto que filosofamos miramos de lejos. A nuestro juicio, aquellos otros que dicen también renunciar al mundo, los eternos rebeldes e insatisfechos que sólo expresan confusión, rabia, engreimiento y presunción, manifestada en un desprecio torpe y estéril por su tiempo y situación, sólo repiten los gestos del santo para alcanzar una impersonalidad sin carácter, que los funde con la generalidad y la objetividad **Existencialmente** irrelevantes. Sin existencia empírica no se existe como ser autónomo, y aunque sólo con ella vivamos ciegos y perdidos, dice Jaspers, con todo, es el cuerpo físico imprescindible e insustituible de la **Existencia**.

Sin embargo, a juicio de Jaspers, la existencia empírica debe estar sometida a las condiciones de la **Existencia**, de acuerdo con una dialéctica que no puede ser fijada de antemano. Pero si en la existencia empírica tiene sentido decir que valgo algo o me puedo comparar con otros o competir con ellos, esto resulta absurdo respecto de la **Existencia**. La **Existencia** no es uno de varios casos de una generalidad, es la realización del propio ser sí mismo, de modo que allí ha de cesar toda comparación. Las **Existencias** son una para otras y por tanto ellas mismas, y es imposible que alguien quiera ser otro que el que quiere ser. Yo me quiero a mí mismo en tanto que **Existencia** ganada en la incondicionalidad, y así no puedo siquiera preguntar si quiero ser otro o como otro.

Si la comunicación **Existencial** no consiste en la negación de la existencia empírica, ésta conserva sus prerrogativas en diversas situaciones comunicativas, condicionándola o limitándola según el

papel social que ocupa cada uno y la forma en que lo juega. En el mandar y el servir, y en toda comunicación donde hay niveles jerárquicos distintos, las **Existencias** no se esclarecen mutuamente, dice Jaspers. Pero si allí no hay brutalidad puede haber aún bondad respecto del subordinado y devoción respecto del superior. No obstante, la lealtad en el cuidar y en el servir es una comunicación sustancial a distancia. La jerarquía empírica, sin embargo, ni traduce ni representa, necesariamente, la jerarquía **Existencial**. Desde luego, nadie puede construir una jerarquía **Existencial** objetiva, como si se tratara de catalogar una serie de cualidades, pero no es menos cierto que algunos están más cerca que otros de la trascendencia, y que a veces, en su trato, podemos experimentar esta cercanía, sin que podamos por ello objetivarla jamás.

Las convenciones sociales, en general y según cada realidad dada, también son necesarias para la comunicación **Existencial**, hasta que llega el momento de la sinceridad. Sólo el desesperado rompe la circunspección y se arroja encima del otro, dice Jaspers, para quedar, no obstante, sin respuesta. El trato social está constituido por relaciones objetivas y externas, sin duda, pero que son un resultado valioso de la cultura y en virtud de lo cual la maldad y la impulsividad quedan sepultadas, aunque no desparezcan. Es cierto que la comunicación **Existencial** relativiza estas formas de convivencia, porque anula todo lo maligno donde asienta su necesidad, pero allí donde uno no se ha autoeducado en ellas la **Existencia** queda como oscurecida.

Comunicación Existencial y política. En una carta a Heidegger, Jaspers le dice que desde Platón y Kant la filosofía y la política marchan al unísono. Ahora bien, es evidente para cualquiera que si bien la filosofía es política no quiere por ello decir que la política sea filosofía. Jaspers fue liberal, lo que es coherente con su idea de la **Existencia**, y la preferencia en ella contenida por la libertad, la responsabilidad, la individualidad y la personalidad, pero fue un liberal en el sentido de Kant y de Weber, no en el de Milton Friedman. Por lo pronto, en el curso de su vida enfrentó, sin ambigüedades, tanto a la dictadura comunista como a la fascista, y es de los pocos intelectuales de su época que no coqueteó con ninguna de ellas. Allí donde en su propio filosofar, refiriéndose a cuestiones esenciales, apela a la negación de la objetividad y la generalidad y reconoce la libertad siempre cabe la conclusión política y liberal que, a diferencia de la existencia empírica, sobre la **Existencia** nadie tiene autoridad sino yo mismo y de que no cabe la imposición de unos sobre otros.

La aventura humana, para Jaspers, es propiamente personal, pero en comunicación y comunidad **Existencial**, que como cualquier otra comunidad que quiera durar supone una forma política de organización. Sin embargo, ¿es posible la comunicación **Existencial** en el ámbito político? Ésta es una pregunta decisiva si la vemos desde la constitución de los partidos políticos realmente existentes, por ejemplo, que son los que se encargan de encabezar esta tarea. Todavía algunos pretenden haber instaurado algo así como la **Existencia** en la vida política, o ser su garantía para el establecimiento de relaciones de este tipo en la sociedad, y predican sin embozo que en su propia tienda ya se vive y se da su realidad; incluso entre ellos se llaman "camaradas" o "compañeros". Y sin embargo, en su discurso público están acostumbrados a repetir lo que el votante quiere escuchar, a explotar su ignorancia, eludiendo las complejidades del mundo y su comprensión. Ejecutan una práctica llena de mala fe y pereza intelectual, siempre dispuestos a cargar las tintas y dañar a cualquiera que no sea santo de su devoción, repitiendo meras consignas con efecto pero sin contenido. A diferencia del filósofo, el político realmente existente tiene más respuestas que preguntas, y dice saberlo todo allí donde no sabemos nada o simplemente no podemos saber.

Para Jaspers, el objeto de la política, en el ámbito de la existencia empírica, consiste en alcanzar una determinada decisión de la voluntad, lograda, en el mejor de los casos, con el argumentar y el contraargumentar, pero que nunca es comunicación **Existencial**, porque los principios son relativos, provisionales, y los sofismas se expanden como una cabeza de hidra para aturdir y cobrar al otro. Sólo donde uno rectifica los sofismas es posible la comunicación **Existencial**, pero aquí no es posible porque detrás de ellos siempre se quiere lograr algo que se sabe de antemano de qué se trata, y por lo tanto hay cálculo y linealidad en la lucha por el espacio vital de los intereses en pugna. La verdad no siempre es poder y el poder casi nunca es verdad. La existencia empírica organizada por la política es indiferente a la verdad, de modo que asir la realidad política es entrar en el ámbito de la insinceridad, donde cada cual vale en reciprocidad y no como él mismo.

No obstante, éste es un círculo, como todos los de la existencia empírica, del que no podemos escapar. Y es mejor no hacerse ilusiones ni abrazar esas necias quimeras que hoy tanto abundan. A fin de cuentas, es en la media luz del ser y el parecer donde está el

camino de la autentica realización. Con todo, la **Existencia** puede transformarse en un factor político, dice Jaspers, cuando el sí mismo, en el quehacer político, se haya vinculado a un origen distinto del de la existencia empírica. Pero tampoco entonces le cabe soslayar sin más las normas y el funcionamiento propiamente políticos: el empleo de medios de poder y engaño, y de todo aquello que la comunicación **Existencial** desprecia y elude. En la tensión generada entre la voluntad de éxito y la imposibilidad de la veracidad, la **Existencia** realmente existente, a la que no le cabe rehusar la política en tanto que condición de la existencia empírica, no puede menos que cargarse de culpas. Por eso, cuando se trata de la política, dice Jaspers, raramente se puede ser esencial. Es más, la pura política hace imposible el trato **Existencial**, afirma Jaspers, y quien a ello subordina todo carece de respeto y amor al hombre, se desprecia a sí mismo y a todos los demás; no tiene más que sumisión ante el poder, el prestigio, el dinero y el éxito.

La vida real, para Jaspers, no es armónica, como lo discutiremos más adelante al tratar de las situaciones límite, por eso, la voluntad de ser sí mismo por medio de una comunicación reveladora ni puede ser armoniosa ni debe pretenderlo. Si actúo armónicamente, por leyes morales y conforme a lo justo, como si un hombre por sí solo pudiera ser y hacer lo verdadero sin ser realmente un fariseo, la acción moral le proporcionaría tranquilidad, dice Jaspers, pero entonces la comunicación dejaría de ser importante. En realidad, todo lo que conocemos es problemático, y la actividad incondicionada no brota cuando yo estoy seguro de una generalidad o creo estar afectivamente bien dispuesto, antes bien, sólo es posible cuando falta todo eso, cuando se carece de seguridad en objetividades impersonales, en la autoridad de un Estado, de una secta, de un partido, de una metafísica objetiva, de un sistema filosófico o de un conocimiento ontológico o científico del ser, porque donde soy yo mismo no está todo decidido según leyes generales. Yo no soy por ningún otro sino por mí mismo. Por eso, yo mismo no sé cómo he de decidir algo, sólo soy el que decide lo que es, el que decide ser. Y ese ser asumido por mí no es algo objetivo sino acto, conciencia tanto de mi libertad como de que a la postre algo depende de mí. Es un origen a partir del cual yo pienso y actúo. Cómo lo dijimos previamente, **Existencia** es lo que se relaciona consigo mismo y en ello con su propia trascendencia, nunca un objeto entre otros objetos sino lo que se experimenta como incondicionalidad, y no por meras razones y contrarrazones sino como acción en la que estoy seguro de que lo que

quiero y hago es lo que auténticamente yo mismo quiero y debo ser, de modo que este saber y querer me pertenecen. Así me sobreviene mi ser esencial en tanto no soy mera existencia empírica, pero que aún estando seguro de mi ser no por ello lo conozco.

Como dice Jaspers, para que la comunicación **Existencial** florezca hay que llegar al borde de este abismo, allí donde la decisión no se basa en un juicio sobre la verdad vigente sino que se elige, tocando lo incomprensible, el impulso profundo que ha de guiar la vida; sólo entonces, en esa precariedad, puede la comunicación ser un origen decisivo y un comienzo para el hombre. Y todo lo que no es **Existencia** es pérdida y caída, dice Jaspers. Pero no hay ningún indicador objetivo, excepto que la **Existencia** penetra el ser objetivo como medio para su realización y posibilidad de manifestarse.

La filosofía de Jaspers al trasluz de otras filosofías

Platón

La filosofía como diálogo está magníficamente representada en sus orígenes por Platón. En efecto, casi todas sus obras son dialogadas, y en la discusión de problemas objetivos no siempre se alcanza una solución de validez general; el asunto discutido queda efectivamente inconcluso y abierto con gran frecuencia, pero, en cambio, por su intermedio se hace posible reconocer el tipo de hombre que emite las ideas que sostiene. Como en el propuesto por Jaspers, en los diálogos platónicos ya está implícito que somos lo que pensamos, del mismo modo que pensamos lo que somos. El ser que somos se manifiesta en el lenguaje, de modo que decimos lo que somos del mismo modo que somos lo que decimos y callamos, y esto incluso con ocasión de ideas generales y objetivas. La circularidad hermenéutica de la que hace gala Jaspers con su idea de la **Existencia**, ya está presente, también, en la plenitud platónica de los comienzos del filosofar.

John Rawls

La obra de Rawls está destinada a establecer las condiciones de la justicia en la existencia empírica. Pasado ya el período revolucionario, el de las vanguardias iluminadas que poseyendo la verdad pretendieron conducir a la humanidad, aunque fuera a latigazos, a una era de libertad y dicha sin par, se hacía preciso volver a reflexionar sobre lo que fuera la justicia, al margen de los ideales totalitarios que

habían asolado y consumido al mundo precedente. Rawls, muerto recientemente, era también liberal, por eso tiene interés analizar su doctrina al trasluz de la de Jaspers. El liberalismo, a fin de cuentas, no es unívoco, se expresa de muchas maneras.

El concepto de justicia que Rawls plantea tiene que ver con las instituciones sociales, a las que denomina también prácticas o actividades conforme a reglas. Todos nos encontramos ya en el seno de las prácticas, la sociedad existe de hecho, y mejor o peor funciona de cierta manera. No se trata, por lo mismo, de tener un concepto de justicia para crear la sociedad, echarla a andar o establecer algo así como un pacto previo a su existencia que permitiera el ingreso o autorizara a participar en ella. Pero en el ámbito de esas prácticas realmente existentes, todos somos personas mutuamente autointeresadas, y la lealtad a la práctica se basa en el propio provecho. Es cierto que hay instituciones, como la familia, donde quizá no prevalezca en sus miembros el autointerés, o al menos no de la misma manera que en las otras instituciones, pero sin duda no es ésta ni la actitud ni lo que cabe razonablemente esperar de la predisposición de esos mismos individuos cuando participan en las otras prácticas sociales. Esto no se trata de una cuestión de derecho sino de hecho, de facto, como se dice; y que así es lo deja bien claro el propio Rawls, cuando asegura que entre santos no hay problemas de justicia, porque entre ellos no hay intereses rivales ni pretensiones conflictivas.

Tenemos, por un lado, prácticas establecidas, cuyo funcionamiento, por otro lado, depende de individuos autointeresados. Con estos dos ingredientes, que son los de la existencia empírica en la doctrina de Jaspers, es indudable que se plantearán conflictos en el despliegue de las actividades, porque es imposible asegurar, de entrada, y sin más, basados quizá en el optimismo antropológico o en una especie de armonía fundamental que lo atraviesa todo y que sólo habría que saber reconocer y actualizar, es imposible asegurar, decíamos, que junto con las prácticas se genere de forma espontánea, y previamente al disenso el debate y la reflexión, una forma adecuada de resolver los eventuales conflictos a gusto de todos, y sin que la búsqueda de una solución no ponga en tensión la práctica y amenace con hundirla. Tampoco cabe espera que de modo natural se creen procedimientos para evitar la emergencia y repetición de los conflictos, por lo menos hasta donde sea posible. Ahora bien, tampoco se debe soslayar que quienes participan en las prácticas son personas racionales, que conocen sus intereses y las consecuencias

de esa práctica determinada, lógicamente dentro de ciertos límites, y cuyas necesidades son semejantes y/o complementarias. Es en virtud de esto último que se establecen las condiciones y necesidades de la mutua cooperación. Dentro de las prácticas está la posibilidad y la realidad del conflicto, pero, también, la posibilidad y la realidad de la alianza, el acuerdo y la solución de los antagonismos, pugnas y desavenencias.

Rawls asegura que es completamente natural que las personas incorporadas en una práctica discutan alguna vez sobre el funcionamiento de la institución e intenten llegar a acuerdos, en torno a principios, por medio de los cuales zanjar sus diferencias. Ésta es la situación que da origen, por así decirlo, al contrato social. Si bien el contrato que supone Rawls es un ejercicio mental, la situación que lo origina, aquello que trata de encarar y resolver, tienen su fundamento en la realidad de las prácticas y de la vida social tal como las conocemos. La teoría de la justicia de Rawls pretende establecer los principios que han de alcanzarse en esa situación; no se trata de un pacto previo a la sociedad misma, sino de la obtención de criterios racionales de acuerdo con los cuales se puedan resolver las diferencias y rivalidades que inevitablemente tendrán lugar en el seno de las prácticas.

Hasta aquí hemos estado, por así decirlo, en la realidad, en aquello que, cualquiera sea la posición inicial de tipo intelectual o moral que asumamos, todos podemos y debemos convenir: la conflictividad inherente a quienes actúan en el interior de las prácticas y, derivado de ello, la necesidad de contar con normas racionales para solventarlas. De aquí en adelante, sin embargo, empiezan las condiciones ideales, el ejercicio mental que propone Rawls, para que este acuerdo tenga lugar según la idea de la justicia y en el contexto del contrato que esgrime el autor.

Desde Grecia, dice Rawls, la justicia es un pacto entre egoístas racionales, personas similares en poder y aptitudes, e incapaces de dominarse las unas a las otras por su relativa igualdad de fuerzas, y que por prudencia se someten a reglas. De acuerdo con lo anterior, la situación inicial del contrato se define por personas iguales en poder que pretenden establecer reglas para determinar las respectivas cuotas en los deberes, beneficios y cargas de una práctica. Pero, es indudable que en tal tesitura cada persona propondrá los principios de solución de acuerdo con los cuales cree se resolverá mejor su propia realidad. Es decir, la situación inicial, así planteada, conduce

a que cada cual pretenda que se establezcan las normas de manera tal que él mismo salga beneficiado. ¿Estamos ante un círculo? ¿Ante un callejón sin salida? No necesariamente, hay una forma de salir de ambos por medio del velo de ignorancia que postula Rawls, y que es el punto al que queríamos llegar.

Es indudable, dice Rawls, que en una situación de conflicto, como dijimos con anterioridad, cada persona propondrá los principios de solución de acuerdo con los cuales cree se resuelve mejor su propia situación; pero esto sólo puede ocurrir si es que sabe cual es efectivamente su situación actual y futura, de modo tal que pueda calcular como salir mejor parado en cualquier circunstancia determinable. Ahora bien, esta parcialidad natural, de la que todos adolecemos cuando se trata de nuestros propios asuntos, se puede contrarrestar si el sujeto no sabe, realmente, cual será el lugar que le cabrá en el orden de la práctica o la institución. Si no lo sabe, y puede esperar que se le asigne cualquiera, incluso el último lugar que quisiera, sin duda que obrará con imparcialidad a la hora de adjudicar los deberes y las cargas que hayan de repartirse entre todos. Las restricciones así surgidas, dice Rawls, son las que tendría presente quien tuviera que diseñar una práctica en la que fuera su enemigo quien hubiera de asignarle el lugar que en ella le corresponda.

El famoso **velo de ignorancia** es un recurso ideado por Rawls para forzar y garantizar la imparcialidad de los miembros que van a establecer el contrato social, pero lo notable es que ha puesto como condición que los contratantes olviden quienes son y no sepan nada de su futuro, de sus planes ni de sus proyectos. A diferencia de los constructores socialistas de falansterios y utopías, el ingenioso modelo ideado por Rawls indica que la justicia empírica se alcanza, más bien, con la mayor impersonalidad, allí donde cada uno es como cualquier otro. No pretendió el autor, porque es fuente de violencia e intolerancia, propugnar una personalidad o tipo de persona que debiera ser querida y seguida por todos para que hubiera justicia, ideal que de hecho se ha tratado de imponer, como por ejemplo el famoso hombre nuevo para la nueva sociedad, tan pregonado hasta hace pocos años, pero que condujo al convencionalismo más hipócrita y al más franco totalitarismo. Aún dentro de la existencia empírica hay grados y formas, y la de Rawls, desde luego, no es la peor. Por otra parte, la concepción de Rawls sobre los móviles individuales autointeresados como garantía del funcionamiento social, coincide plenamente con la descripción de Jaspers de la existencia empírica,

donde efectivamente estamos dados, donde empieza todo pero que aún podemos trascender, en el límite, por medio de la **Existencia**, que es el único lugar donde puede surgir, de forma original, un concepto distinto de la justicia como el descrito anteriormente, aunque sea limitado a los que se comunican **Existencialmente**.

Sin embargo, en la doctrina de Rawls, como en la efectiva realidad de muchas sociedades actuales, se patentiza una inversión de las prioridades y un agudo contraste con la concepción de Jaspers. La realidad fundamental y fundamendante de la sociedad, en la Teoría de la Justicia, es lo más general e impersonal. Es cierto que esa realidad es tolerante, liberal, muy diferente a la de otras doctrinas donde la realidad impersonal pasa por ser toda la realidad, y en cambio por capricho e irracionalidad lo personal. Pero lo que en Jaspers es lo real y fundamental, la **Existencia**, aclarada en el contexto de la comunicación **Existencial**, se remite aquí, a pesar de todo, a la vida privada, en último caso a la extravagancia de los que en ella se comprometen. Sin embargo, así queda pendiente la pregunta de si una sociedad humana puede tomar la probidad, que escarba sin contemplaciones en uno mismo en la vía de la propia perfección, como un lujo eventual y sin consecuencias, como pasatiempo y hobbie quizá. Que la sociedad permita la **Existencia** es un progreso del liberalismo respecto de los totalitarismos, pero que no vea en ello un ideal, puede, a la larga, dar origen a una nueva dictadura, la del término medio impersonal.

Por último, es evidente, en Rawls, que la existencia empírica no se eleva por sí sola a la **Existencia**, antes bien, se toma a sí misma por el absoluto, incluso en su seno se relativiza al absoluto **Existencial**. Que la existencia empírica sea un límite, o que se nos hagan patentes los límites de la existencia empírica, no depende de una mirada inmanente a ella misma. La existencia empírica es en realidad un límite para la **Existencia**, sólo desde ésta última aquella se patentiza como un límite que puede ser trascendido. No hay progreso posible sino circularidad, yo debo saltar desde un círculo al otro, pero para hacerlo debo quererlo hacer.

Jürgen Habermas

De acuerdo con la pragmática del lenguaje, se considera que comunicar algo a alguien no sólo consiste en emitir un discurso con sintaxis correcta, adecuada referencia y concordancia del sujeto que habla con el objeto al que alude, sino que todo ello pueda ser com-

prendido por otro, que el otro sea afectado de algún modo. El lenguaje es exitoso cuando efectivamente se comunica algo a alguien, lo que se puede lograr incluso sin palabras, suelen bastar los gestos y las actitudes. Comunicar algo a alguien, para Habermas, supone, por un lado, la ostensión de un elemento semántico y una cierta relación entre los interlocutores basada en una lógica peculiar, sólo en virtud de la cual se puede alcanzar el éxito de la comunicación, o lo que es lo mismo: decir algo a alguien. Esta lógica peculiar, inserta en el lenguaje, no es, sin embargo, lingüística sino ética, y consiste en que para que se cumpla exitosamente un acto de habla, para que alguien diga algo a alguien, el oyente ha de estimar que el hablante está acreditadamente comprometido con cuatro condiciones: la inteligibilidad, la verdad, la sinceridad y la corrección normativa. El oyente puede pedir explicaciones adicionales si le caben dudas de que el emisor esté realmente vinculado con aquellas condiciones, y restaurar la acción comunicativa si las aclaraciones le convencen; en cambio, si no lo hacen, se rompe la razón comunicativa y quedan abiertas las puertas para la violencia.

Sin embargo, que el hablante se vincule efectivamente con esas cuatro condiciones no puede ocurrir en la existencia empírica, como pretende Habermas, por las mismas razones en que han coincidido tanto Jaspers como Rawls: allí se obra de modo autointeresado. Es en función de ello que se habla, y lo que garantiza que nunca se cumplirán las condiciones habermasianas. Sin trascender el límite de la existencia empírica, por medio de la probidad de la **Existencia** posible o del velo rawlsiano de ignorancia, las esperanzas de Habermas son de carácter utópico-falanstéricas, suponen que basta una decisión, sin aclaración **Existencial** para que seamos honrados allí donde nadie está comprometido en serlo, aunque sí en aparentarlo, y donde en general no se obra de un modo incondicional. Sin dilucidar previamente la posibilidad que le cabe al hombre de comportarse como un absoluto, y qué es lo que eso significa, no es posible exigirle que se comporte de ese modo, así de buenas a primeras, y siempre además.

No es razonable, quizá, poner el milagro como fundamento de una política racional. Habermas tiene buenas intenciones, sin dudas, y su doctrina pretende poner coto a la astucia, el engaño y la violencia que campean en la existencia empírica, nada de lo cual, sin embargo, puede desterrarse sólo porque nos parezca malo y queramos desterrarlo, sin reconocer, primero, su necesidad, y asentar,

previamente, tanto las condiciones de posibilidad para superarlo como los límites en que esto puede ser hecho. Si creemos que por sus efectos es conveniente respetar las condiciones que pone Habermas, la experiencia no tardará en ponernos frente a circunstancias donde lo conveniente sea no seguirlas. A la postre, no se pueden adoptar ciertas formas de actuación si no creemos en ellas incondicionalmente, es decir, cualesquiera sean sus resultados, y cabe preguntarse si la razón comunicativa, de Habermas y Apel, realmente proveen argumentos para ello.

2 Martin Heidegger

Con los autores citados, la filosofía de Jaspers disputa en torno al dialogo y la comunicación, respecto de lo que éstos sean, de sus límites, lugar e importancia tanto para la vida personal como política. Con Heidegger, cuyo meditar no se ha planteado temáticamente el problema de la comunicación con los otros, el debate se centra en torno al fin de la **Existencia**. De acuerdo con Jaspers, nuestro fin no es claro, debe ser esclarecido cada vez, sólo podemos cerciorarnos de nuestro ser en tanto que somos pero no de un fin que tenga validez general. Por eso, en su filosofía, la comunicación en la **Existencia** es un asunto esencial, nos preserva de transformarnos en un ser así cerrado, afianzado, incomunicado, cuyos fines empíricos, o formulados según reglas de validez general, me tornan rígido, monótono y repetitivo. La libertad no es una cosa sino un ejercicio comunicativo que lo pone todo en cuestión, incluso los propios fines. Para Heidegger, en cambio, los hombres *qua* hombres tienen un fin: la muerte.

Jaspers era algo mayor que Heidegger, ambos eran alemanes y de la misma época. El ambiente espiritual en que vivieron era común, y participaron, cada uno a su modo, de las preocupaciones y debates filosóficos, tal como se planteaban en aquel período. Pero no fueron simplemente coincidentes en el tiempo y el espacio, les unió, al menos durante una temporada, una estrecha amistad y comunidad, que se malogró por razones que no es del caso discutir ahora, aunque, como no creía en el infierno ni en las rupturas eternas, Jaspers siempre abrigó la esperanza de recomenzarla, lo que ciertamente nunca se verificó. A nuestro juicio, en el filosofar de cada uno de ellos se encuentran similitudes, aunque también diferencias. Desde luego, no podríamos dar cumplida cuenta de todas ellas, no obstante, quisiéramos comparar la idea que ambos sostuvieron res-

pecto de un asunto en particular: la conversión, que Jaspers también denominó renacimiento y que se ha llamado, en otros ámbitos, palingenesia. Heidegger, por su parte, en SER Y TIEMPO no empleó ninguno de aquellos términos para aplicarlos a la experiencia propia del *Dasein*. Sin embargo, la idea de la conversión parece estar implícita en su descripción; la reciente publicación de sus textos previos así parece sugerirlo.

La hermenéutica es el arte de la interpretación, y en la antigüedad estuvo orientada a descifrar el sentido de los textos literarios, religiosos jurídicos, filosóficos, etc., y en calidad de tal ha sido un modo de conocer. Para Heidegger, en cambio, la comprensión e interpretación realizadas por medio de la hermenéutica no son meros modos de conocer sino de ser: somos en tanto nos comprendemos al tiempo que nos comprendemos en tanto que somos, en una clásica relación de tipo circular que también hemos advertido en Jaspers. Comprenderse, en Heidegger, significa anticipar la propia vida a través de un proyecto existencial. Pero lo comprendido de ese modo no es de algo sino del propio ser, al tenor de las propias posibilidades. En el comprender que somos se abre un horizonte de posibilidades, donde se destacan las que son relevantes para cada quien. Pero para la realización de este proyecto filosófico suyo, Heidegger se ha nutrido de dos fuentes, San Pablo y Aristóteles, leídos de acuerdo con su propia y original perspectiva. De ambos tomó Heidegger algo para su construcción poniendo su propio sello.

En la ÉTICA A NICÓMACO, Aristóteles postula que en todos nuestros actos buscamos un fin definitivo que quisiéramos conseguir por sí mismo, y es en su vista que aspiramos y realizamos todo lo demás. El conocimiento de este fin último es de la mayor importancia, porque es la finalidad de nuestras vidas, el bien supremo que perseguimos. Las acciones de la vida humana, entonces, tienen un fin (*télos*) y tienden a un bien (*agathón*). Al bien supremo lo llama aristotéles *eudaimonía* (felicidad) o *eupraxía* (vivir bien).

La vida humana, en Aristóteles, tiene el caracter de un proyecto vital aspirante, que recorriendo un determinado camino concluye en el vivir bien. Pero este proyecto tiene que adecuarse al modo en que estamos hechos, del mismo modo que una silla es buena cuando cumple sus fines de silla, cuando su materia y su forma se adaptan correcta y convenientemente a la función a la que está destinada. En el caso de los seres vivos, respecto de lo que es bueno para ellos Aristóteles distingue entre *zoe*, el mero sobrevivir, es decir,

el vivir propio de los animales, y el *bios*, que no es el mero sobrevivir sino el vivir bien. La vida humana es *bios*, no *zoe*. Esto no quiere decir que al bios se le agruegue lo bueno como una determinación exterior, sino que es por su misma constitución que lo propio de la vida humana es el vivir bien, su propio vivir consiste en la búsqueda de lo bueno, ése es su fin. Eso bueno, entonces, no es una determinación abstracta sino aquello que se acomoda mejor al modo en que estamos hechos, de manera tal que el *telos* de la *praxis* es interior a ella misma. Vivir bien, para Aristóteles, es vivir virtuosamente, es decir, en la autoconfiguración del carácter por medio del obrar y en la adquisición de hábitos por medio de los cuales el hombre realiza bien su función propia, que es vivir bien según su excelencia más perfecta y en el curso de una vida entera. Sólo realizando acciones justas se hace uno justo, sólo haciendo acciones buenas se hace uno bueno y vive bien, en fin, sólo el ejercicio de lo que ha anticipado la razón conduce al fin del hombre. A partir de la praxis aristotélica, Heidegger concluye que la vida humana es práctica y con un fin que es inherente a sí misma, es autoconfiguración realizada desde dentro de la vida misma, no desde fuera, por medio de decisiones en las que uno se comprende a sí mismo y a los otros en una totalidad de sentido. El hombre, entonces, configura su ser en el ejercicio del vivir, porque a la base de toda configuración concreta reside la tarea de ser: el hombre es en tanto está afectado por su propio ser.

Por otro lado, las comunidades cristianas primitivas, como sabemos, esperaban ardientemente la llegada de Cristo. Puesto que ésta no se producía, le giraron a Pablo una consulta sobre el particular, referida a cuándo aquel evento se verificaría y a cuánto tenían todavía que esperar. La respuesta de Pablo está en la PRIMERA CARTA A LOS TESALONICENSES, que es la que Heidegger empleará en su reflexión. La cita de la carta es la siguiente:

> *En lo que se refiere al tiempo (*kronoi*) y al momento (*kairós*) no tenéis necesidad de que os escriba. Vosotros mismo sabéis perfectamente que el día del Señor ha de venir como un ladrón en la noche*[6].

A la inquietud de los tesalonicenses, planteada en términos de *cronos*, tiempo objetivo, lineal, da Pablo una respuesta formulada en términos del tiempo propicio y oportunidad (*kairós*). Es decir, no

[6] Primera epístola a los Tesalonicences (5,1). BIBLIA DE JERUSALÉN. Pág. 1.740.

hay una fecha para la llegada de Cristo sino un modo de ser cristiano en la espera, en la alerta y la inquietud, en la vela de los que ya saben lo que tienen que hacer porque tienen fe, son por ende fieles y se sostienen y mantienen en aquello en lo que creen, como si fuera una luz que ilumina sus vidas en la oscuridad del mundo.

Para Heidegger, esta espera de la fe es una estructura humana general, en virtud de la cual la vida del hombre es susceptible de tener sentido. Si ser cristiano es haber llegado a ser cristiano, el ser del hombre, desprovisto de sentido cristiano, es un llegar a ser lo que el sí mismo anticipa. Si la vida del cristiano está orientada a la parousía, porque Cristo viene a mí del mismo modo que yo voy a él, y me moviliza mientras vivo en la esperanza, en el velar y el estar atento, activo y en guardia, la vida humana, sin el sentido de la esperanza cristiana, es anticipación de sí y renacimiento a una nueva vida dentro de la misma vida. La vida se orienta a un fin, es escatológica, y vivir es esperar que llegue el fin, fin al que yo voy mientras el viene a mí. Por eso, el creyente vive en realidad un presente diverso al de la existencia empírica, vive el instante (*kairós*) de la conversión y el advenimiento. Ser cristiano es convertirse, es haber llegado a ser cristiano, no de una vez y para siempre sino por medio del constante quehacer y actividad que cristianizan; pero la conversion, para Heidegger, es un fenómeno general, aquello que en cada caso da sentido a la propia vida desde sí misma. La conversion es una experiencia de transformación y de autoconfiguración, un llegar a ser en el que se vive un presente distinto del de la vida cotidiana, a saber, el instante (*kairós*). En resumen, la vida humana es anticipación, comprensión de lo anticipado y conversión en lo comprendido.

Sin embargo, ¿cuál es en Heidegger el fin del hombre, y con él, el del acontecimiento donador de sentido que llena todos nuestros instantes? Desde luego, no es la comunidad política aristotélica ni la llegada de Cristo sino la finitud y la mortalidad propias. El hombre se relaciona con su fin vuelto hacia él, y es su muerte su propio fin. Frente a ella, entonces, se experimenta realmente la posibilidad de ser, porque es lo único insustituible y nadie puede tomarle al otro su morir. La muerte es el límite último de todo, y por tanto, en su calidad de fin, es donde se hacen posible la anticipación, la conversión, la comprensión y la autoconfiguración, en virtud de lo cual somos y vivimos no como *zoe* sino como *bios*. Heidegger insiste en que la muerte de la que él habla no es la muerte en general, que en realidad encubre a la muerte verdadera, sino la mía propia, aquella

que viene a mí y yo a ella en todos y cada uno de los instantes de mi vida. No se trata, por lo tanto, de un hecho sino de una posibilidad, que acecha y aguarda, posibilidad que es la más propia, irrespectiva e insuperable de cada quién.

Comparten Jaspers y Heidegger, aunque por motivos distintos, la idea del carácter circular, hermenéutico y personal del ser. Sin embargo, hablar de la muerte como fin, tiene, a nuestro juicio, dos sentidos. En el primero alude al hecho de la muerte, y al hecho de que todos tenemos que morir. Este es un saber cierto de un hecho indudable, sin embargo, como veremos en el capítulo cuarto, todo conocimiento cierto de los hechos es para Jaspers un conocimiento relativo, que se proyecta sobre un sinfinito siempre inconcluso. No hay hechos últimos ni primeros, no hay hechos totalmente conocidos, de manera que hablar de la muerte como un hecho remite a un infinitud inabarcable de la que no podemos predicar con absoluta certidumbre.

Como el conocimiento de hechos es relativo, toda totalidad es idea, y por ende interpretación y comprensión, la comprensión, para Jaspers, es lo que da sentido a los hechos no un nuevo hecho; pero en Jaspers, la comprensión, como los hechos, conducen también al infinito, por razones que expondremos más adelante. Si la comprensión de la muerte, de acuerdo con Heidegger, puede a su vez ser comprenida de otro modo, por el cáracter infinito de las interpretaciones, la forma en que él la encara remite a su propia comprensión, y no al sentido de la muerte entendida como un hecho cuyo sentido tiene validez general para todos, toda vez que el carácter de los hechos depende de nuestra comprensión. Nadie puede comprender por todos ni para todos, nada comprendido puede ser dado como validez general, permanece abierto. El sentido que dona la muerte no es el mismo para todos, la muerte, entonces, no es necesariamente el fin de la **Existencia**.

El carácter liberal de Jaspers se basa, justamente, en la ignorancia de las cosas últimas y en la imposibilidad de afirmar nada con certeza y autoridad respecto de ellas. En su filosofía, un límite se esclarece al superarlo, pero nunca se está en lo ilimitado; por eso, un hombre puede aspirar a ser verídico, frente a sí mismo y frente a los otros, para lo que precisa de la comunicación **Existencial**, pero no ha de pretender haber conocido toda la verdad, entre otras cosas por el problema que trataremos a continuación, el de la propia historicidad.

capítulo 3

Historicidad, voluntad y libertad de la existencia

Antecedentes

De acuerdo con Jaspers, lo que tiene validez general no encarna la verdad sino más propiamente la exactitud. Por eso, la adopción de un punto de vista general me rigidiza y estropea la apropiación de mis posibilidades. Es cierto y exacto, por ejemplo, que en general los hombres somos todos iguales; sin embargo ¿no ha demostrado Nietzsche, acaso, que la apelación a la igualdad entraña a veces el odio contra todo lo logrado, bello y perfecto? ¿Desde allí, desde la igualdad, no se expresa, también, la exaltación de todo lo oscuro y malo, que se pone en el mismo lugar de lo bueno que se le opone? Lo justo, en general, es dar a cada uno lo suyo, pero en el caso particular, en esta situación determinada, ¿qué es lo suyo de cada uno? ¿No es justo, acaso, que los que dan más reciban también más? ¿Pero quién es el que da más? Y el que obra generosamente, dando más de lo que recibe ¿es meramente justo? ¿Cuál es mi concreto criterio de la justicia en esta concreta situación? ¿Está ya escrito en algún lado o debo responder de él como yo mismo, haciéndome responsable de la respuesta, porque la respuesta es yo-mismo, no un mero ejercicio intelectual? La adopción de un punto de vista general, entonces, puede ser un disfraz, del resentimiento, por ejemplo, que sólo ha de ser aclarado y superado en la comunicación Existencial, en la que yo entro libremente para patentizar el que soy verdaderamente con vistas a alcanzar lo que verdaderamente quiero y debo ser, sin que quede ningún escondrijo en el que me pueda ocultar.

Sin embargo, ¿por qué habría de empeñarme en esta empresa de aclaración? ¿Qué me determina a ello? ¿Porqué no he de satisfacerme con el término medio en el que ya estoy dado? Sabemos que la estructura política requiere y se contenta con una idea general sobre la igualdad, por ejemplo. Asintiendo a ella, cualesquiera sean los

motivos porque lo hago, vivo en paz, no exijo nada a nadie ni me exijo nada a mí. Por otro lado, si realmente quiero penetrar y aclarar la idea para vivir y actuar de acuerdo con ella, no puedo partir de un punto de vista general sino desde mi situación y del modo en que yo estoy dado en ella, me aparto por ello de lo convencional y no sé de antemano qué es exactamente lo que quiero, porque entonces ya estaría aclarado, ni tampoco adónde exactamente voy, dónde ha de terminar todo esto, porque entonces ya habría llegado. Ingreso en un movimiento que no domino, pero que yo pongo en marcha, y no puedo obrar de acuerdo con planes ni cálculos técnicos, porque desconozco con antelación los resultados de mis actos, aunque pueda suspenderlos en el momento que quiera. Si me pregunto, entonces, por qué habría de obrar así no puedo apelar a nada excepto a mi libertad, a mi posibilidad y a la realización de mi poder ser.

Pero en la ausencia de determinaciones suficientes se me revela que mi acto **Existencial** es incondicional, nada en el mundo me lo exige ni hay causas exteriores que me lo impongan ni me determinen a ello de forma suficiente, sólo soy yo mismo quien quiere actuar así, aunque podría no quererlo. Por otra parte, cada nueva fijación e inmediatez aclarada por mí, y en la que yo soy, ha de ser objeto de un nuevo interrogar, de una nueva aclaración, de modo que entro en un movimiento infinito de patentización y manifestación de mí mismo. Pero es en ese movimiento inconcluso donde efectivamente soy el que quiero ser, donde me convierto en lo que soy en virtud no de cálculos sino de mi propia fe, sin que pueda alcanzar ningún final ni tampoco una completa aclaración.

No empezamos siendo el que somos sino que estamos siempre embrollados y liados, sin un conocimiento acabado de lo que nos interesa, de lo que somos ni de lo que el mundo es. Tampoco empezamos ya terminados sino que tenemos un horizonte cuya aperturidad nos permite poder ser, según el modo como nos comprendamos a nosotros mismos. No parto de la nada, como dijimos previamente, sino de aquello en lo que estoy dado, en la impersonalidad de la existencia empírica, donde todos somos como cualquier otro, pero, también, inserto en una situación que no deja de presentarme posibilidades, no posibilidades objetivas sino que brotan de mi propia libertad, posibilidades que soy yo mismo, por lo tanto. Por eso es que mi esencia es histórica, y su realización no se materializa en un soliloquio íntimo conmigo mismo sino en comunicación **Existencial** con el otro, fuente de mi propia aclaración. Mi autosuperación

por su intermedio no es la mera persecución de un ideal abstracto, ahistórico, sino el vencimiento de aquello en la que estoy dado concreta y efectivamente. Pero este trayecto que recorremos no lo tenemos asegurado por la vía de la pura validez general, como lo discutimos recién, no es lo intemporal lo que nos permite alcanzar lo que queremos ser. Somos seres temporales, estamos en el tiempo, en el cumplimiento o abandono de nuestras tareas y de nosotros mismos, y el tiempo trae cambio y mutación que ni nos da tregua ni permite ninguna fijación. La **Existencia** y la existencia empírica están transidas de historicidad, aunque con ello en cada caso se alude a algo distinto. En el primer caso la historicidad es unidad y eternidad, en el otro, transcurso y multiplicidad.

La reflexión de Jaspers está elaborada en un período de la filosofía europea caracterizada por la emergencia del problema de la historicidad, en el contexto de lo que se ha llamado filosofía de la vida, o vitalismo, dicho esto sin ninguna pretensión de rigor sino como un modo de englobar a pensadores tan diversos como Dilthey, Kierkegaard y Nietzsche, quienes habían planteado el problema de la historicidad del viviente, el hecho de que esté sometido a cambios y no es nunca el mismo, discusión que concluyó con el colapso de la antigua metafísica objetivista. Pero, frente a estos autores comparecía el neokantismo, que ponía en el mundo un sujeto trascendental, que en calidad de trascendental es siempre el mismo y previo a la historia, no a la historia en general sino que incluso a la suya propia.

Sin embargo, en ambas posiciones hay supuesto algo real, dice Jaspers: la realidad de lo general que tiene validez intemporal, en la lógica por ejemplo, y la realidad histórica, viviente y concreta de la **Existencia**. Hay aquí un conflicto real, donde la conciencia es entendida o como sujeto puro o como historicidad, y con ello como temporalidad, conflicto que como todos los de la filosofía invita a ser resuelto, pero sin que en su solución pueda abandonarse ninguno de los términos porque ambos son reales, ha de enlazárselos, más bien, de algún modo coherente y sostenible. A la efectividad y concreción de la **Existencia**, entonces, se opone ese sujeto puro que enfatiza el carácter de la ciencia como verdadera manifestación de la esencia de las cosas y único conocimiento válido. Pero el problema de la ciencia, en Jaspers, lo trataremos en el siguiente capítulo, aquí nos concentraremos en su enfoque de la historicidad.

El sentido de la historicidad Existencial en Jaspers

La filosofía de Jaspers ha sido definida como paradójica. Esta caracterización revela todo su acierto y verdad en su concepción de la historicidad. La inversión de sentido de lo que es tenido habitualmente por indudable, las diferentes valoraciones de lo que naturalmente estimamos en nuestras nociones sobre la realidad, las mutaciones en las ideas de verdad, tiempo y eternidad, se despliegan en un filosofar vertiginoso que suscita perplejidad. Pero ésta es la verdadera sustancia de la filosofía, es por qué nos asombramos, decía Aristóteles en la Metafísica, que la actividad filosófica se despierta. Indudablemente, si bastara el sentido común y las útiles y necesarias convenciones y hábitos que para vivir echamos mano en la existencia empírica, nunca la filosofía habría comparecido entre los hombres.

Para Jaspers, el ser objetivo y lógico tiene validez intemporal, pero nosotros mismos, en cambio, no somos más que un instante en la eternidad; además, en ningún momento del tiempo estamos enteros sino en constante devenir y renacer: nuestra vida es la historia de una vida, a saber, la mía propia. Cabe preguntarse, entonces, si el conocimiento de mí mismo no yace en lo que se denomina la ciencia histórica, la historia que escriben los historiadores. Sin embargo, en el saber de esta historia, dice Jaspers, lo que conozco no soy yo mismo; la historia de los historiadores se realiza como conciencia en general y con resultados de validez general, de modo que como cognoscente estoy separado del objeto que conozco.

La verdadera conciencia histórica, para Jaspers, es la del sí mismo, quien a través de su propia historia se percata de quién es. La conciencia histórica es por ello personal, y en su origen me capto en comunicación con otros sí mismos, históricos también, como yo, a quienes me vinculo en la sucesión irrepetible de mis situaciones y circunstancias dadas. De mi historicidad me percato directamente, no a través de los historiadores. El sí mismo, dice Jaspers, es idéntico como saber en su conciencia histórica y en la historicidad de su hacerse real. Sujeto y objeto, por lo tanto, no están aquí separados sino que son el mismo, la historia de los historiadores, en cambio, habla en imágenes que no son yo mismo y que eventualmente pueden exigirme, o que yo rechazo, en mi presente activo y actuante. La ciencia histórica, que analizaremos según la perspectiva de Jaspers en el capítulo quinto, aporta un saber que puede convertirse en un elemento de mi propia conciencia histórica, de mí mismo, en definitiva, pero el mero ordenamiento objetivo de los sucesos acaeci-

dos y protagonizados por otros hombres en otras épocas no es, propiamente, mi conciencia histórica de mí, sino un estadio intermedio de ella, y en definitiva algo ambiguo, como todo lo que es general.

La historicidad, en Jaspers, suscita una serie de consecuencias, entre las cuales cabe reconocer el fracaso de pensar el ser como absoluto, la relación entre tiempo y **Existencia**, el problema de la objetividad, de la irracionalidad, etc. todos los cuales iremos desglosando a continuación.

El ser ha sido entendido como una absolutización de la existencia empírica, pero que ése no puede ser todo el ser lo transparenta el que allí yo pueda decidirme, que hay algo que puede y debe ser hecho por mí y sólo por mí, a condición de que quiera hacerlo. La existencia empírica, en su eterno devenir, carece de sentido, pero allí, en lo dado de la situación, entre mis tareas, con su respectiva determinación y peculiaridad, yo la doto de sentido al convertirla en la manifestación de mí mismo. Por eso, en la existencia empírica no puedo decir que estoy en ella como caído, por ejemplo, porque es la condición para que yo me manifieste y me percate de mi trascendencia. Mi historicidad consiste, justamente, a juicio de Jaspers, en esta unidad mía de mi **Existencia** y mi existencia empírica. Mi conciencia histórica es el percatamiento y realización de esta unidad, por usar el lenguaje de Aristóteles, entre mis actos transitivos e intransitivos. Yo decido según lo que pienso y hago lo que decido. Mis movimientos en el mundo se corresponden unitariamente con lo que yo decido ser y hacer en tanto que libre e incondicionadamente querido y asumido por mí en la aclaración **Existencial**.

Yo soy histórico porque soy temporal, dice Jaspers, tengo siempre un pasado y un futuro, pero en tanto que **Existencia** incondicionada soy absoluto; la historicidad, por ende, es la posibilidad para la revelación del ser absoluto en el tiempo. Es gracias a mis limitaciones como existencia finita que accedo a lo absoluto, de modo, dice Jaspers, que aunque yo sólo soy como existencia temporal, yo mismo no soy temporal sino que en el tiempo se manifiesta mi mismidad intemporal. De allí que la existencia empírica, concebida **Existencialmente**, haya de ser infinitamente importante para el individuo. La realidad temporal no se produce más que una vez, pero es en su fugacidad donde se hace presente el ser absoluto, es decir, la **Existencia**, naciendo de su propio fundamento. Ahora bien, lo incondicionado y absoluto me pone frente a la trascendencia, y ahí donde no hay nada incondicionado no hay trascendencia sino

existencia empírica. Por eso, es en el tiempo que se decide para la eternidad, porque el tiempo no es sólo un transcurrir de momentos sino la ocasión y oportunidad (*kairós*) para la manifestación de la Existencia.

Como Existencia, en efecto, el tiempo no es mero transcurso indiferente, como futuro es posibilidad, como pasado fidelidad, como presente decisión. En la Existencia yo quedo en el tiempo pero sobre el tiempo, no en una intemporalidad abstracta ni fuera del tiempo, porque en tanto actúo incondicionalmente lo eterno está en el tiempo. Por eso, la eternidad no es intemporalidad ni duración perpetua, sino la profundidad del tiempo como manifestación histórica de la Existencia. Esto, a juicio de Jaspers, no lo concibe el entendimiento, porque la libertad, como ya lo demostrara Kant, es impenetrable para el pensar. No hay ningún indicador objetivo desde el ser objetivo al de la libertad y la Existencia, pero la Existencia penetra el ser objetivo como medios para su realización y posibilidad de manifestarse. Allí donde lo sabido carece de valor para una conciencia en general es que somos absolutos, insustituibles, el uno para el otro en la comunicación Existencial, y no los casos particulares de un concepto genérico que anularía la libertad. Somos Existencia, pero ella no es pensable ni nadie puede afirmarla con pleno sentido respecto de sí mismo ni respecto de otro, sólo realizarla incondicionadamente.

Existir, dice Jaspers, es la profundización del instante, la impleción de sentido del presente que contiene pasado y futuro. Pero no por ello el presente Existencial es tránsito o peldaño para el futuro, ni menos repetición del pasado, sino la identidad de lo temporal e intemporal en la profundización del momento fáctico como presente eterno. En la conciencia histórica me hago consciente a la vez de que soy manifestación que pasa y de ser eterno por esa misma manifestación. La temporalidad, que se realiza en un caso único, es concebida en la filosofía de Jaspers como la manifestación del ser eterno, pero enlazada a este momento. El verdadero instante, en el sentido del instante eminente, del *kairós*, es la cima y articulación del proceso Existencial. La Existencia, dice Japers, acoge el instante y se sabe tranquila e inexorable y segura. La Existencia se conquista en el tiempo, cuyo instante, a diferencia del de la vivencia, no se disipa.

La historicidad, entonces, no es la duración indefinida sino anticipación, hacer algo que se supone justo en todo tiempo, junto con

el peligro de dejarlo escapar. Existiendo estoy en el presente conforme a un proyecto, en la decisión real y en la creación de algo definitivo, aunque abierto y en franquía para poner en cuestión todo lo hecho, pero sin deshacerlo retrospectivamente sino cargándolo de nuevas significaciones. Tiene sustancia propia porque Existe por sí mismo y no por razón de algo futuro que desconoce ni puede conocer. Histórico, en fin, es el tiempo henchido, que como manifestación redondea y hace presente lo que es en sí por virtud de su relación con la trascendencia. La Existencia no es racional ni irracional sino suprarracional.

La pérdida de la historicidad en el filosofar

La idea de la conciencia histórica en Jaspers, emparentada con la de Kierkegaard, contrasta agudamente con la de Hegel, que ha dominado largamente el escenario filosófico. Para este autor, la conciencia histórica es el trayecto necesario y ontológico que el espíritu ha debido atravesar hasta alcanzar el espíritu absoluto. Su desarrollo, de acuerdo con Hegel, se ha cumplido en ciertos lugares físicos y pueblos determinados. Concretamente, la historia ha nacido en Oriente y se ha dirigido y consumado en Occidente. Pero si la Historia ha concluido ya, y ha concluido en Europa, ¿qué queda para el resto? ¿Para África o América Latina, por ejemplo? La primera, dice Hegel, vive en un estado de inmediatez y puerilidad, y carece de toda relevancia desde el punto de vista del espíritu absoluto. La segunda es un mundo nuevo, tanto física como políticamente, es decir, inmaduro, y si bien allí se conocen ciertas culturas, son enteramente particulares y sucumben en el momento en que contactan con el espíritu absoluto. Es decir, América también está fuera de la historia, y con ello de la conciencia histórica. De acuerdo con la concepción cuatripartita del mundo de aquella época, Asia y África quedan descartadas de la historia y América no tiene cabida. Queda solamente Europa como protagonista de este advenimiento.

Pero todavía en Europa distingue Hegel diversas entidades. La del Sur, latina, en cierto sentido pertenece a África, de modo que el destino y la conciencia históricas se encuentran en el Norte de Europa. Pero no en la región del Este, constituida por Polonia y Rusia sino en la del Oeste: Alemania, Francia, Inglaterra, Dinamarca y los países escandinavos. Ésos son el verdadero y exclusivo núcleo de la historia como manifestación del espíritu absoluto.

Este norte germano, por otra parte, ha recorrido, antes de llegar al espíritu absoluto, tres etapas: en primer lugar el período de las migraciones. En segundo lugar, la Edad Media feudal (cuya conclusión viene señalada por el descubrimiento de América y el paso hacia la India por el Cabo de Buena Esperanza) y, finalmente, el Renacimiento. La modernidad propiamente dicha se inicia con la Reforma de Lutero y culmina con la Ilustración y la Revolución Francesa. Este corazón de Europa, el centro de la historia mundial y lugar del cumplimiento del destino humano, es un lugar frente al cual ningún otro pueblo tiene derechos, dice Hegel, y nada debe ni nada tiene que aprender de otros mundos u otras culturas; su deber, más bien, es guiarlas y enseñarlas, desarrollarlas como se dice en lenguaje sociológico, para que eventualmente alcancen el espíritu absoluto que es definitiva y absolutamente del norte de Europa.

Este discurso, que tanto ha influido durante estos dos últimos siglos, ya sea en la versión propiamente hegeliana o en la retocada por el marxismo, que en el fondo es idéntica, es bien distinto al que sustenta Jaspers. Para él, la verdadera conciencia histórica es el acontecer al que estoy dado, al que cada uno está dado por el solo hecho de ser persona y no por pertenecer a un determinado pueblo, clase social, raza o época. En la historicidad me cercioro de mi ser, y es donde el ser me es accesible como absoluto, porque aunque yo me sé como existencia empírica en el tiempo, simultáneamente es en ella donde se manifiesta mi mismidad, mi ser absolutamente querido por mí. Las diferencias del enfoque jasperiano y hegeliano son ostensibles en la siguiente cita tomada de una conferencia de Jaspers sobre Nietzsche:

> *A partir de Hegel predomina un historiador que nos quiere convencer de que estamos fatalmente encadenados a nuestra época, que no podemos aspirar a ser otra cosa que lo que somos por ella y en ella; que si hemos de ser algo ha de ser prestando a esa época nuestra realidad, traduciendo sus exigencias, porque de lo contrario no seremos nada. Esta postura asegura a la vez saber lo que es una época. ¿Cuál es la verdad? Cada uno, como individuo pensante, tiene que hacer suya esta pregunta. Nadie tiene en su mano ni conoce los caminos que emprenderán las cosas en su totalidad. Pero cada cual puede trabajar por aquello que a él se le manifiesta como la verdad. La contradicción está en pensar partiendo de una época o partiendo del hombre; o también, de la diferencia que existe entre la clasificación del hombre partiendo de categorías históricas u otra clase de categorías, que sin*

sentirlo cortan las relaciones entre ellos, y la forma de ver al hombre en apertura para esas relaciones, en una comunicación que ilumina los caminos de unos a otros[7].

La diferencia que establece Jaspers entre el espíritu absoluto y la historicidad no estriba en los lugares y épocas que nos toca vivir, como si con ello quedara ya todo pasivamente determinado respecto de nuestro propio ser. La diferenta está en el tiempo, en la calidad del tiempo: como existencia empírica discurre en el tiempo, en él, sin embargo, se manifiesta mi mismidad, mi ser absoluto. Distingue, entonces, dos tipos de tiempo: el cronológico y sucesivo de la existencia empírica y el eterno presente **Existencial**. En el tiempo cronológico de la existencia empírica nos manifestamos de modo objetivo, pero en la objetividad existimos en el seno de una verdad general, por lo tanto realmente intemporal, que vale para todos siempre del mismo modo pero que, por eso mismo, es **Existencialmente** irreal e indiferente.

Yo puedo quedar apegado al eterno fluir de la existencia empírica como tal, pero en tanto actúo en ella incondicionadamente, en tanto mi existencia empírica y mi **Existencia** se tornen una en la historicidad, se me revelan a un tiempo la trascendencia y el no-ser del mundo. Mi incondicionalidad es histórica, y allí donde no hay nada incondicional para mí no hay sino causalidad objetiva, fortuita. Lo incondicionado fija las manifestaciones tornándolas absolutas y como liberadas del tiempo cronológico, aunque con ello no se alcanza una posesión sino que se realiza una **Existencia**, que como pasos de una libertad no puede ser fijada conceptual, teórica, exactamente y con validez general, y que en tanto está en la existencia empírica siempre sigue siendo posibilidad histórica amenazada de caer en la nada.

Propiamente, sin embargo, el tiempo de la **Existencia** no es temporal ni intemporal sino el uno con el otro. **Existir** es profundizar el instante sin desviarse ni hacia el pasado, como si en la repetición de lo que fue estuviera el sentido de mi vida, ni hacia el futuro, como si el presente fuera un peldaño hacia lo que ha de venir, que sólo tiene sentido en el ámbito de las finalidades y tareas que la existencia empírica tiene planteadas. La peculiaridad temporal que se realiza en la **Existencia** es una manifestación del ser eterno, pero absolutamente

[7] Karl Jaspers. CONFERENCIAS Y ENSAYOS SOBRE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA. Págs. 320-321.

enlazado con este momento. El instante temporal vivenciado es huidizo, pero como manifestación de la **Existencia** tiene continuidad. La **Existencia** no está acabada de una vez y para siempre sino que se moldea mediante sus propios pasos, y aunque es instante, no es el instante aislado sino la serie histórica de su manifestación, es la duración del instante eminente en que la **Existencia** es, y aunque es pasado como cronológico persiste como presente **Existencial**.

El riesgo de toda **Existencia** consiste, justamente, en hacer presa en el tiempo sin saber cual es el resultado, sin que yo pretenda una ventaja para mí, por ejemplo, como en la existencia empírica, y sin saber adonde conduce el camino, porque no se trata de alcanzar un lugar, estado o posición que se pueda planear técnicamente. Que yo **Exista** históricamente significa que me anticipo, pero con el peligro de dejarlo escapar, de no captar lo que ya está maduro, pero que nunca puede realizarse por sí mismo sino que debo hacerlo yo. No es el mero progresar, no es dar pasos y edificar en la existencia empírica, aunque tampoco sin o contra ella, no es el término de un determinado desarrollo, porque lo que realizo no está lejano, y aún considerando su término final cada instante tiene sustancia propia, está ahí de modo insustituible, existe históricamente, por sí mismo, no por su futuro.

Para Jaspers es una paradoja que el tiempo fugitivo contenga el ser de la eternidad, pero es porque la eternidad no está en ningún otro lado aparte de donde aparece temporalmente. En la existencia empírica el ser es aquello que aparece en la decisión **Existencial**, de tal suerte que lo decidido es eterno. La mera repetición de la existencia empírica en cuanto tal es un tedio insípido. El mito griego de Titón, o el cuento Los inmortales, de Borges, hablan de este horror. Pero el instante **Existencial**, en cambio, evoca el eterno retornar y el gran sí a la vida de Nietzsche.

La historicidad, en definitiva, aúna la existencia empírica y la **Existencia**, el tiempo cronológico y el **Existencial**, pero también la libertad y la necesidad. Estoy dado en una situación pero con posibilidades para la libertad, como lo hemos discutido previamente. Pero en tanto me decido libremente ¿no quedo ya predeterminado para lo porvenir? Lo definitivo, dice Jaspers, es definitivo tal como lo veo ahora, y aunque ya no se lo puede anular aún se lo puede animar de un sentido y significados no sabidos. Lo decidido, entonces, no está simplemente dado sino que sigue siendo una ilimitada posibilidad de penetrar en todo lo real.

La pérdida de la historicidad en la psicología

La obra psicológica de Jaspers tiene interés por sí misma, constituye uno de los pilares de la especialidad psiquiátrica; pero es también un ingrediente fundamental para la comprensión de su idea de los límites, la **Existencia** y la trascendencia. En el capítulo sexto haremos un examen de sus conceptos fundamentales en este terreno, incluyendo su posición respecto del psicoanálisis y las psicoterapias. Aquí, sin embargo, quisiéramos despejar la duda que puede surgir, al tenor de lo precedente, de si la obra de Jaspers, a fin de cuentas, no cabría mejor filiarla como psicológica que como filosófica. No por nada, se dirá, Jaspers era psiquiatra. Su idea de la comunicación **Existencial**, por ejemplo, ¿no es acaso psicoanálisis? Su discurso sobre la historicidad, ¿no concluye en un notable subjetivismo e irracionalismo?

Subjetivismo e irracionalismo. Para Hildebrand, bajo el rótulo psicología suelen confundirse aquellas cosas que sólo existen para la mente humana, como las apariencias y la ficción, con los actos de la persona, tales como la creación de apariencias y ficciones, el conocer, el amar, entristecerse, alegrarse, etc., que no son sólo realidades para la mente sino actualizaciones y manifestaciones de una persona, de una entidad real, viva y consciente. Para el autor, por ende, son tan lejanos aquellos actos de una realidad puramente psicológica como cualquier movimiento del mundo material.

Ahora bien, para cierto filosofar son las funciones y relaciones impersonales las que han operado como norma y modelo en el estudio del ser, aunque desde el punto de vista de la jerarquía de los seres lo impersonal y general no constituya el eslabón más alto sino el más bajo y el menos complejo. El filosofar, por lo demás, es una actividad que se realiza en primera persona, siempre lo realizo yo, y cuando el yo refiere a sí mismo en el filosofar no por ello está haciendo psicología o antropología, refiere al ser de un ente. El estudio de la **Existencia** es una investigación sobre el ser, el único ser que verdaderamente experimentamos como ser, y en calidad de tal es metafísica, no psicología.

Sólo se puede tildar de irracional la subjetividad desde una perspectiva objetivante. El ser, como ser pensado, dice Jaspers, es un ser en general, o total, pero sólo si lo general fuera lo verdadero el sí mismo sería algo fortuito e intercambiable, pues sería a la vez lo general. Sin embargo, desde mi situación, que es histórica, que no

conozco de antemano y que sólo experimento al aprehenderla, todo saber de lo general es un supuesto que ofrece posibilidades. Es imposible vivir en lo general como si fuera lo absoluto sin desvanecerse como sí mismo, dice Jaspers.

Lo irracional, por otro lado, no es propiamente algo sino algo negativo, lo arbitrario respecto a lo legal, por ejemplo, y como tal un residuo opaco e impenetrable. Pero lo histórico es una realidad positiva, fuente y no límite, origen y no residuo, dice Jaspers. Si bien la historicidad tiene un fundamento que se aclara, pero que nunca llega a ser completamente claro ni objetivo, es un proceso en el que se sirve de lo racional y lo irracional, de modo que es suprarracional, no irracional. La conciencia histórica, en definitiva, no se expresa por la objetivación de una cosa, psicológica o no, sino por la apelación a una posibilidad.

Por último, se llama irracional a lo individual, porque de hecho no puede ser reducido a leyes generales; lo individual es único e irrepetible, es el resto que queda cuando se conoce con categorías generales. Sin embargo, nadie puede desconocer que lo individual es real. Para Jaspers, la historicidad de la **Existencia** no es lo no-general, en el sentido de lo irracional ni de lo individual visto desde lo general, pero su propia positividad se cierra al conocimiento objetivante.

Cuando Jaspers habla de la **Existencia** no alude a algo meramente psicológico, como dijimos, sino al ser mismo, su meta es la dilucidación de las manifestaciones efectivas del ser que la **Existencia** es, que estudiadas con categorías puramente objetivantes resultó imposible entenderlo como viviente en su historicidad. Hablar de la **Existencia** no es psicología, ni mucho menos constituye un retorno al psicologismo, ampliamente refutado por Hussserl en sus famosas INVESTIGACIONES LÓGICAS, y particularmente en la quinta de ellas. El psicologismo, como asentó este autor, no puede dar cuenta de la lógica, no capta ni justifica su validez que no se remite al torrente que caracteriza la vida psíquica, y donde efectivamente se dan tanto lo lógico como lo alógico. Lo lógico, a fin de cuentas, y el problema de la inmutable verdad que plantea, no está sometida al cambio que constituye a la vida psíquica, vale intemporalmente y se entiende por razones lógicas, no psicológicas.

La psicología realmente existente como búsqueda de la felicidad. Una parte importante, decisiva, de la psicología actual, ha quedado bien caracterizada por Gustavo Bueno como una búsqueda, a veces

pretendidamente científica, de la felicidad. La felicidad es la ideología de nuestro tiempo, dice el autor, porque todo el mundo quiere ser feliz, y muchos llegan a creer que lo son con ese conjunto de ideales mínimos que mezclan el psicoanálisis, la *gestalt*, el budismo-zen, el yoga, ciertas formas de gimnasia, dietas, respiración, etc. Desea poco, disfruta del momento, sé quien eres, etc., son sus fórmulas de estilo, y aunque se piensa que esto representa las formas más puras e incontaminadas del alma natural, sencilla y sin complicaciones, son meras repeticiones y simplificaciones de autores tanto filosóficos como religiosos, a veces muy complejos y sofisticados, que apuntaban en otro sentido.

La idea aristotélica de la felicidad, por ejemplo, supone una forma de ser virtuosa, virtud cuya obtención es objeto de una práctica difícil y racional. Para Santo Tomás, que continúa a Aristóteles, también la felicidad supone objetividad, el cielo o el infierno, y si no hay algo objetivo no hay felicidad. Pero en el siglo XVIII, dice Bueno, se eclipsa la idea de Dios y entonces empieza a funcionar la felicidad puramente subjetiva, a la que él llama "canalla", desprovista de filosofía y reducida al placer, el disfrute, etcétera.

> *La felicidad entendida de un modo canalla empuja a que los ciudadanos tengan pequeñas felicidades, como la ducha o el tanque de agua sobresaturada con sales. El consumidor satisfecho. Y siempre con un componente metafísico. En los prospectos del tanque famoso se indica que si te metes allí para relajarte te sientes como en el útero materno, y después en el cosmos. En cuando al "don´t worry, be happy", resulta que es una consigna de los años veinte, de un gurú llamado Meher Baba*[18].

Sin embargo, estas manifestaciones, a juicio de Massimo Borghesi, entrañan el relativismo, el hedonismo y la apología multicultural que se observan alrededor nuestro, donde está contenida una filosofía de la historia, del progreso y del hombre. Se trata de una religión ideológica en toda regla, que se presenta como la superación alegre y despreocupada de cualquier tipo de creencia pasada, una religiosidad etérea y ligera, informe, que lejos de abrir lo humano hacia lo otro cierra el mundo en sí mismo y torna soportable la

[18] Entrevista a Gustavo Bueno en el periódico LA NUEVA ESPAÑA. Oviedo, Domingo, 8 de mayo de 2005.

existencia finita, estableciéndose un extraño vínculo entre religión y nihilismo en la forma de una fe en lo instantáneo, lo virtual, allí donde el mundo real parece haberse vuelto insoportable. A comienzos del siglo XXI no asistimos a un eclipse de la religión sino a su mutación, dice el autor, no aconteció el triunfo de Voltaire sino la consolidación de un pensamiento religioso parasitario, que contiene su propio modelo de caída y redención.

El destino ya no es el cielo o el infierno, dice Bueno, sino alcanzar la felicidad, que en tanto que subjetiva cada uno tiene autoridad para definirla. Se ha separado la virtud de la felicidad, algo que a su juicio es un absurdo y que nunca se dio, pero que los libros de autoayuda han consagrado como una ideología de masas, aunque a nuestro juicio está descrita hace ya veinticinco siglos por Platón.

De modo que, amigo mío, no nos vaya a engañar el sofista, alabando lo que vende, como los que venden alimentos del cuerpo, los comerciantes y traficantes. Porque éstos negocian con mercancías, de las que ni ellos mismos saben cuál es provechosa o perjudicial para el cuerpo (pues, al venderlas, las alaban todas), ni lo saben los que se las compran, a no ser que alguno sea, por casualidad, maestro de gimnasia o médico. Así también, los que llevan las enseñanzas por las ciudades, vendiéndolas y traficando con ellas, ante quien siempre está dispuesto a comprar, alaban todo lo que venden. Mas, probablemente, algunos de éstos, querido amigo, desconocen qué, de lo que venden, es provechoso o perjudicial para el alma; y lo mismo cabe decir de los que les compran, a no ser que alguno sea también, por casualidad, médico del alma. Por lo tanto, si eres entendido en cuál de estas mercancías es provechosa y cuál perjudicial, puedes ir seguro a comprar las enseñanzas a Protágoras o a cualquier otro[9].

Pero no se trata sólo de los libros de autoayuda, no sólo ellos negocian con mercancías de las que ni ellos mismos saben cuál es provechosa o perjudicial. Para el conjunto de despropósitos que vamos a comentar podemos poner como hito inicial la conocida definición que la OMS emitió en 1948: "Salud es el completo estado de bienestar físico, psicológico y social, y no sólo la ausencia de enfermedad".

[9] Platón. PROTÁGORAS. Pág. 108.

Esta definición constituye una idea general del bien y de lo bueno, que discutiremos a continuación, pero que es insostenible. Uno está sano, se dice en ella, cuando siente un completo bienestar físico, psicológico y social. La salud, entonces, no es algo objetivo sino subjetivo, algo que yo siento. Como subjetivos, sin embargo, los criterios aportados son a todas luces insuficientes. ¿Qué significa, concretamente, y con vistas a un diagnóstico, un completo estado de bienestar físico, psicológico y social? En cada caso, en tanto que es pura subjetividad, algo distinto, sin dudas. El diagnóstico de salud, por lo tanto, lo hace cada uno, no son criterios médicos objetivos sino subjetivos los que deciden. Ahora bien, uno puede equivocarse. Los esquizofrénicos y muchos enfermos neurológicos, como los dementes, por ejemplo, carecen de conciencia de enfermedad, nunca se sienten enfermos. ¿Son por ello sanos? Además, aunque pudiera darse el caso de una persona en un completo estado bienestar psíquico y social, lo que quiera que eso signifique, eso no impediría que tuviera un cáncer metastatizado que aún no ha dado síntomas y que no le deja más de un mes de vida. ¿Está sana esa persona que disfruta de un completo estado de bienestar psíquico y social? Se dirá que esto es una fantasía, pero nadie podrá negar su posibilidad, no hay en ello nada lógicamente repugnante. Y si es posible, cada persona que estuviera en un completo estado de bienestar psíquico y social debiera considerar la posibilidad de estar realmente enfermo, incluso a las puertas de la muerte, y no sólo por enfermedad sino por cualquiera otra causa, y no sólo enfermedad o muerte física sino también psicológica y social, aunque no se haya percatado aún. Pero de este modo se tornaría inquieta, ansiosa, y perdería su completo estado de bienestar físico, psíquico y quizá también social. La verdad es que un completo estado de bienestar psíquico y social, cuando la vida de suyo es anticipación, preocupación y cuidado, no es más que un absurdo concebido por burócratas soñadores, un concepto vacío que no alude a nada.

Para Aristóteles, la medicina es una actividad técnica particular, que sirve a fines particulares y que es capaz de producir determinados efectos dando cuenta del proceso por medio de los cuales los alcanza. Así como en la moral la idea de un bien en sí, es decir, la idea platónica de bien, no sirve de nada para orientar la práctica concreta, la idea de salud en sí tampoco sirve para orientar la práctica médica concreta. Las ideas de bien y de salud, en tanto que particulares, se obtienen por procesos inductivos, no deductivos. Cuando se quiere explicar lo que es enfermar hay que acudir

a ejemplos muy claros, sensibles y tangibles, porque así lo capta mejor el entendimiento, y la idea de bien en sí, para explicar este bien, o la idea de salud en sí para explicar esta enfermedad, no sirven metodológicamente de nada. Por eso, a juicio del estagirita, los médicos no se dedican a explicar qué es la salud en sí, a no ser que sean sofistas y pedantes, sino que se ocupan de procurar los medios para la curación del enfermo, del mismo modo que el político no explica qué es el bien universal sino que forma ciudadanos buenos y obedientes a las leyes.

Ya sea que a partir de la definición de la OMS, o que ya la definición de la OMS sea una manifestación de un proceso más amplio, infinidad de médicos y psicólogos se han dedicado a investigar los modos de medir la salud, caracterizarla, definirla, proveer medios para su obtención, etc. El paroxismo de esta empresa lo constituye la búsqueda de la salud mental, tarea cuya estrella más nítida y refulgente es la así llamada psiquiatría comunitaria. Detengámonos un momento en ella.

La ejecución de este programa de psiquiatría comunitaria está orientada hacia la salud mental, pero como de eso no tiene ningún concepto hace aguas por todos lados. Se entretiene en generalidades previas, que en realidad aclaran muy poco. Los problemas del ámbito de la salud mental, dicen los teóricos de esta disciplina, fueron postergados por siglos. Consideran, antiaristotélicamente, que la mirada para entender la salud mental ha estado siempre más atrás que la de las enfermedades mentales, al igual que el concepto de salud ha estado más atrás que el estudio de las enfermedades. La salud mental, para ellos, no sólo es la ausencia de enfermedad sino la capacidad de vivir en libertad, amar profundamente y trabajar en forma productiva y creativa. Pero lo que significa libertad, amor profundo y trabajo creativo no queda dicho en ningún lado. ¿En qué texto psiquiátrico podría uno informarse, cabalmente, de estos temas? Con todo, para tener noticias de estos asuntos, una buena guía, como dicen los teóricos actuales de esa corriente, es Marie Jahoda, que en la década de los cincuenta, obedeciendo a un encargo del Congreso de los EE.UU. que preparaba la Ley de Salud Mental, desarrolló un conjunto de características de ese concepto así como una serie de criterios para valorar el estado de salud mental. Pero, como ellos mismos paladinamente reconocen, a pesar del gran valor de su obra, ya que realizó clarificaciones conceptuales aún vigentes

hoy día y entregó criterios operativos para el estudio de la salud mental, no se han producido desarrollos posteriores sustanciales ni se ha fortalecido la investigación empírica bajo este paradigma. ¿Por qué será cuando hay tantos interesados en ello?

A falta de estudios propios, los psiquiatras comunitarios, para impulsar su modelo, echan mano una amplia nómina de autores como Abraham Maslow, Martín Seligman, Eric Erikson, Erich Fromm, Ed Diener, etc., de donde toman las consignas de optimismo aprendido; procesos de maduración; crisis y cambios; ciclo vital; afectividad positiva; afectividad negativa; satisfacción vital, etc., todos los cuales, además de discutibles, sólo proveen conceptos descriptivos, en ningún caso normativos como para sustentar ningún programa de salud mental. Y tanto es esto así, que en la psiquiatría comunitaria se reconoce, explícitamente, que las características positivas del concepto de salud mental varían con el lugar, el tiempo, la cultura y las expectativas de los grupos sociales, de modo que hay que considerar la existencia de múltiples conceptos de salud mental, donde cada uno será más relevante según el contexto cultural de referencia que se tenga. (La verdad que a pesar de todo se quedan cortos, tendrían que decir que hay tantas sensaciones de salud mental como individuos pueblan la tierra).

A la luz de lo anterior, la pregunta, que se plantea irresistiblemente, es respecto de la autoridad que define esos conceptos en cada lugar, época, clase, etc. Sin embargo, incluso aunque existiera tal autoridad, ¿cómo es que con esa diversidad original podría hacer un único programa nacional de salud mental, allí donde conviven gentes con diferentes ideas culturales, expectativas diversas, clases sociales distintas, etc., cuyos conceptos de salud mental no podrán ser unánimes sino relativos al contexto al que pertenecen? Como quiera que sea, lo anterior no ha impedido, en la psiquiatría comunitaria, invocar ciertos atributos para la definición de salud mental, como por ejemplo:

- Actitudes positivas hacia sí mismo. ¿Incluso si soy un despiadado criminal?
- Un sentido de crecimiento, desarrollo y autoactualización del sí mismo. ¿Aunque yo sea un arribista?
- Un sentido de integración del sí mismo. ¿A pesar de ser un desalmado?

- Una percepción razonablemente objetiva del entorno, de acuerdo a estándares establecidos o consensuados para su contexto específico, y con independencia razonable de las distorsiones que las propias necesidades pueden producir. ¿En qué queda la originalidad, creatividad y productividad de cada cual? ¿Estamos por la estandarización, acaso?
- El logro de un nivel adecuado de autonomía y autodeterminación. ¿Cualesquiera sean mis fines?
- Por último, el logro de la capacidad de dominio y control sobre el entorno, tanto como proceso y como resultado. ¿Al alcance de quién está esto? ¿Hemos de ser dioses para tener salud mental?

En realidad, nada de lo dicho, en tanto son ideas generales de las que se pretende deducir una acción concreta, sirve efectivamente para lo que se proponen, al menos en los términos en que se entiende la medicina desde hace 2.500 años. Esto, desde luego, no es una predicción sino un hecho.

Los textos de autoayuda, cierta mala filosofía y religiosidad que se autodenominan psicología, y la psiquiatría comunitaria, parecen ser la psicología realmente existente en el mundo de hoy, las cuales no se fundamentan en ninguna objetividad sino que prometen la felicidad, en tanto que subjetiva, sin referencias a nada como no sean las propias sensaciones. No está planteado en ellas si para ser felices primero hay que ser dignos de serlo, por ejemplo, o si es el resultado esperable de alguna actividad nuestra, como la virtud, tiene alguna relación con nuestra conducta o con nuestra libertad, etc. La psiquiatría comunitaria no es una reflexión individual que en calidad de tal se ofrezca al mundo para que cada cual la valore y la estime según las sensaciones que le provoque sino que es una política de Salud Pública que precisa, por lo mismo, de una justificación objetiva. Pero su búsqueda, como acabamos de revisarlo, llena de contradicciones, ni ha fructificado ni a nosotros nos parece que pueda hacerlo.

Ahora bien, hemos traído a colación estos asuntos en el contexto de la pregunta por la filosofía de Jaspers, y por la posibilidad de que no fuera más que psicología. A fin de cuentas, como los textos de autoayuda, la Existencia no parece ser más que una subjetividad que no se fundamenta en ninguna objetividad. Sin embargo, como ya lo hemos dicho, si bien la **Existencia** es una subjetividad,

se entiende a sí misma por medio de la historicidad y no de las sensaciones, no es un ego cerrado e incomunicado, o comunicado sólo consigo mismo. La conciencia de la **Existencia**, como toda conciencia, refiere a un otro, no a sí misma, y el otro es la otra **Existencia** y la trascendencia. La **Existencia** no es una sensación meramente subjetiva, sino que está abierta y en relación con el otro y es por el otro que se esclarece, se revela y se mide, no por sus sensaciones subjetivas. Y el otro no está allí como una cosa o como un juguete: yo debo responderle, en el doble sentido de contestarle lo que me diga y darle cuentas de mí. La **Existencia** se trata de una experiencia de la libertad en la realidad, no de una experiencia subjetiva desprovista de realidad, y la libertad precisa de aquello que tiene que vencer para manifestarse. Por eso, la **Existencia** no consiste en un desconocimiento de lo que tiene validez general, ni mucho menos lo soslaya para perderse en ensoñaciones. Es en la existencia empírica, y no sin ella, como dice Jaspers, donde la **Existencia** se manifiesta. La historicidad consiste, justamente, en la unidad de **Existencia** y existencia empírica, y las condiciones y realidad de esta última no las decide la **Existencia** sino que desde siempre está sometida a ellas. Pero tampoco es la felicidad el criterio de la **Existencia**, aunque no por eso sea la infelicidad, sino la verdad y la libertad, y la verdad no es mía ni tuya sino comunidad, la misma para todos y frente a la que yo también me inclino. Ya en el capítulo anterior discutimos aquello de que la búsqueda de la felicidad malogra con frecuencia la veracidad y amenaza la **Existencia**. Lo cierto es que en el fracaso y en la desdicha también la **Existencia** puede ser. Por todo esto, la **Existencia** es un ser real entre los seres reales, no una imaginación satisfecha de sí misma.

La voluntad

La voluntad, como muchos otros temas, por ejemplo la libertad, también son asuntos disputados con la psicología. Pero si la voluntad y la libertad **Existenciales** se pudieran comprender psicológicamente, la **Existencia** no podría ser incondicional, no podría manifestarse como tal en la existencia empírica, porque estaría condicionada y sería una consecuencia de mi dotación psicológica, que es empírica. El dilema es que o la voluntad y la libertad son incondicionales o la **Existencia** es un *flatus voci*. Expondremos brevemente estos dos temas esenciales en la filosofía de Jaspers.

El enigma de la voluntad

La **Existencia** brota de la decisión que yo asumo libremente, decisión debida y querida por mí. Pero allí donde hay un querer, hablando en general, se materializa un impulso. Los impulsos, sin embargo no son libres, y responden a la estructura psicofísica en la que estoy dado o se suscitan de acuerdo con la situación en la que momentáneamente estoy, por ejemplo, el comer si tengo hambre. Mi querer, por otra parte, puede estar escindido, al mismo tiempo quiero y no quiero, y en ese caso cabe preguntarme: ¿quién soy efectivamente yo? Más aún, a veces puedo no querer, como si estuviera ausente de mí mismo. Psicológicamente, la voluntad se entiende como el coronamiento de una serie de procesos reactivos, de mecanismos involuntarios que responden a estímulos necesarios para la vida, y sin los cuales ésta sería imposible. Pero concebida de este modo la voluntad expresa un esfuerzo ciego que no conoce finalidad. Como dice Machado: el agua sirve para calmar la sed, pero ¿para qué sirve la sed?

La voluntad **Existencial**, a diferencia de la aspiración en la existencia empírica, no sólo quiere sino que quiere su querer. Donde yo simplemente quiero estoy dado en la existencia empírica, pero es obvio que incluso allí yo puedo no querer lo que quiero o quisiera querer de otro modo. En la existencia empírica la decisión tiene motivos finitos, y a veces hay más de uno luchando entre sí hasta que vence el más fuerte, pero no porque sea el mejor o el elegido por mí sino por una determinación calculada, ciega o instintiva. En la voluntad **Existencial**, sin embargo, cabe decidirse por el motivo psicológicamente más débil, con plena claridad de que yo he elegido porque lo quiero así. La voluntad **Existencial** existe como relación a sí misma, se comporta activamente respecto de sí misma, es decir, del todo de su querer, y yo, dice Jaspers, no soy en absoluto sino como autocreación originada aquí. La voluntad **Existencial**, por lo tanto, no es el sentimiento reactivo, empírico, psicológico, ni la mera suspensión indiferente frente a un contenido determinado, sino la clara conciencia de una meta junto a un movimiento propulsor, ambas cosas a la vez. Y aunque ya en el impulso cabe distinguir entre fines y medios, y preguntarse si los medios se adecuan a los fines, la voluntad **Existencial** todavía pregunta si los medios son verdaderos y si en realidad los quiero. Por eso, sólo en la voluntad **Existencial** se da la posibilidad del sacrificio. La voluntad **Existencial** se aclara a sí misma en un proceso infinito que examina todos los fines, porque

no está impelida por ningún punto de vista fijo, y todos los medios, porque ninguno se le impone.

En el aspirar impulsivo, por otra parte, no necesariamente se diferencia entre ilusión y realidad, porque ambas pueden colmar igualmente. El hombre, en la existencia empírica, no elude sino que persigue las ilusiones, pero la voluntad **Existencial** quiere distinguir entre ensueño y realidad. Es la voluntad, pensando y proyectando a largo plazo, la que hace entrar la **Existencia** en la historicidad según su posibilidad. Como no es deseo, representación ni sueño, no quiere una satisfacción momentánea sino el fundamento de la realidad duradera, y es por su intermedio que se transforma el mero existir empírico en destino. Posee una fuerza distinta de la simple aspiración, porque es una intención reflexiva de la interioridad que apunta a lo real, y como continuidad del sentido de mis actos es duración, la encarnación del instante que contiene pasado, presente y futuro. Como no tiene fines inmediatos sino para toda la vida, subordina el aprendizaje, el adiestramiento y las formas e impulsos del existir empírico.

La voluntad empírica se manifiesta, primeramente, en movimientos corporales, se asocia a la estructura muscular, aunque es evidente que no todos los movimientos corporales son frutos de la voluntad. El movimiento voluntario de la musculatura, que es un hecho tan claro, conocido y experimentado por todos, para Jaspers es un enigma. Que tal ocurra, dice, transparenta que éste es el único lugar del mundo donde lo mágico es real, donde algo espiritual, algo que tiene sentido y no es fruto de la mera causalidad objetiva, se traduce de inmediato en realidad psíquica y física y modifica efectivamente a la existencia empírica, y esta transposición es un *factum* primordial que no tiene nada comparable. La voluntad **Existencial** está en la existencia empírica, pero no es comprensible con ninguno de los estudios psicológicos y fisiológicos con que entendemos el mero querer o aspirar, porque a fin de cuentas no es empírica, no está dada sino que es reflexiva. No es por tanto una cosa ni se la puede entender como tal, es un acto que, como la **Existencia**, cobra realidad sólo en el actuar, y estando ahí está sobre de todo lo que está ahí, señorea sobre todo, dice Jaspers, como instrumento de la libertad. La voluntad pone las condiciones y las materializa, y es la condición de posibilidad de la resolución incondicional efectiva en el seno de la existencia empírica condicionada, dirigiéndola, en la apropiación de su propia posibilidad, hacia la trascendencia, y abriéndola

sobre un espacio ilimitado e infinito pero real. Lo real está en el gozne que aúna lo dado y lo elegido, lo fenoménico y lo nouménico, el ser y el aparecer, la existencia empírica y la **Existencia**. Por eso es que el estudio de la voluntad **Existencial** no es objeto de la psicología sino de esa **Existencialidad** que es acto, no objeto.

A la postre, la voluntad es el órgano, y decimos órgano en sentido metafórico, que hace posible todo lo que expusimos previamente. Si no hubiera voluntad no sería posible la historicidad ni podría la conciencia ser un origen que no puede sondearse a sí mismo y que nunca puede ser enunciado de modo satisfactorio, porque sólo se revela cuando se realiza, pero que yo conozco sin estar separado de lo que conozco, es decir, que me conozco a mí mismo en el seno de mi actividad, no *a priori* ni como caso particular de alguna generalidad. Ni que en la autocertidumbre más clara de lo que quiero y de porqué lo quiero se diera la paradoja de que no digo otra cosa que yo quiero porque quiero, aunque su origen no sean ni los instintos ni la objetividad. Tampoco que la **Existencia** se apodere y disponga de los datos inmediatos, y en la comprensión, y a través de la resolución, cree una nueva inmediatez, purificada y querida por mí, inmediatez que no es un objeto empírico sino un origen penetrado de sí mismo y obrando desde una nueva oscuridad. Por virtud de la voluntad **Existencial** es el yo mismo quien decide sobre sí mismo, es su propio origen, que sólo llega a ser sí mismo creándose a sí mismo, esperándose en una acción interior, en una relación consigo mismo, sin poder identificarse con nada objetivado porque consiste en esa relación. Es la voluntad la que garantiza que mientras vivo siempre estoy en acto en la realización de mi posibilidad, y que al decir yo no sólo se piensa algo sino que se actúa sobre sí mismo. Ella establece la diferencia entre **Existencia** y existencia empírica, donde yo sólo he sido dado como posibilidad. La voluntad hace comprensible que la **Existencia** no se realice en un mero pensar, aunque siempre a través de él, sino en una ejecución que no se fundamenta en la existencia empírica, aunque no puede prescindir de ella, ejecución en donde soy consciente que su origen soy yo mismo, asumido libre y responsablemente por mí, y donde nunca estoy por entero, porque siempre sigo siendo una tarea para mí que puede interrumpirse con el dejar de preguntar o fijándome en un supuesto saber sobre mi ser así. La voluntad explica el riesgo de toda **Existencia**: hacer presa en el tiempo sin saber cual será el resultado, y cuando ya no se pretende, meramente, una ventaja para sí en la existencia empírica. Es por la voluntad que yo **Existo** históricamente, es decir, que me anticipo,

en el sentido que hago algo que se supone lo justo en todo tiempo y que corro el peligro de dejarlo escapar, de no captar lo que ya está históricamente maduro pero que nunca puede realizarse por sí mismo sino que debo hacerlo yo. En fin, la voluntad fundamenta que el **Existir** no es el mero progresar, no es dar pasos y edificar en la existencia empírica, aunque tampoco sin o contra ella, no es el término de un determinado desarrollo, porque lo que realizo no está lejano, y aún considerando su término final cada instante tiene sustancia propia, está ahí de modo insustituible, existe históricamente, por sí mismo, no por su futuro.

La buena y la mala voluntad

En la Cimentación para la metafísica de las costumbres Kant ha dejado dicho que lo único verdaderamente bueno en este mundo es una buena voluntad. Jaspers, cuya filosofía está ampliamente influida por el filósofo de Königsberg, decía exactamente lo mismo pero al revés: lo único verdaderamente malo en este mundo es la mala voluntad.

Aunque eludamos, y quizá hasta nos repugne, lo feo, lo caído, las desdichas, etc., nada del mundo empírico es propiamente malo. Lo malo es obra de la libertad que ejecuta la voluntad, y consiste, a juicio de Jaspers, en la rebelión de la existencia empírica contra el posible ser sí mismo, pero realizado conscientemente. Es la absolutización de la existencia empírica que se realiza como destrucción de toda **Existencia** y ser posible, aunque queriendo ser sólo existencia empírica nunca podemos serlo, porque todo deseo finito es nada una vez satisfecho. Para Jaspers, el que tiene mala voluntad es el que dice "todo es así y siempre ha sido así, no vale la pena intentarlo porque nada se puede hacer; el ser es lo que está dado, el ser es lo que es". Es decir, el voluntario negar el libre poder ser de cada quien. En el no poder ser, la voluntad se ha vuelto sobre sí misma negándose y al no quererse a sí misma anula la libertad. La voluntad no elige entre lo bueno y lo malo sino que al elegir se hace buena o mala; es en la elección que se hace libre o se encadena, según quiera o no su querer. Igual que en Kant, para Jaspers lo bueno y lo malo no son contenidos determinados, lo bueno y lo malo radican en la voluntad, que queriendo o no queriendo algo puede aniquilar el verdadero ser y la libertad.

La mala voluntad es, entonces, negación. Niega el compromiso incondicional de la **Existencia**, o lo que transparenta de verdad la

posible **Existencia** y, en el fondo, es voluntad de nada, que persiguiendo finalidades, una vez alcanzadas las pierde inmediatamente. Nadie tiene a sabiendas mala voluntad, dice Jaspers, pero ocurre cuando se interrumpe el querer saber y la comunicación **Existencial**, aunque al mismo tiempo esto sea el efecto de la mala voluntad y de una pasión sin contenido. Sin embargo, la mala voluntad consciente, actuante y apasionada, tiene aún cierta grandeza, luciferina por llamarla de algún modo, si se la compara con la de los tibios y los indecisos, el mal verdaderamente radical para Jaspers. Aquí, en la tibieza, se vive en equívocos, sin capacidad de distinguir lo bueno y lo malo, sin aclaración ni lucha, con sorda mala conciencia.

Lo malo, por último, es al mismo tiempo invencible y no definitivo. La victoria es siempre momentánea en cada caso. Lo bueno, incluso, se torna malo cuando se convierte en sosiego y pretensión, porque yo sólo soy y me conozco como reflejo de mi acción, no en la contemplación que me fija narcicísticamente en un ser así, como si fuera un objeto. Por esto, dice Jaspers, lo malo se encuentra del modo más decisivo en una forma de moral patética, farisaica. El que se tiene por bueno, incluso el que obra según un código externo de lo bueno, y se ama a sí mismo por esta causa, deja de manifestarse en toda la equivocidad de la **Existencia** posible en el seno de la existencia empírica.

La libertad

La libertad de la voluntad

Queda aún sin responder la pregunta de si la voluntad, a la postre, es libre en realidad, si se determina a sí misma libremente y si realmente determina todo lo demás. Desde luego, existe lo involuntario, que incluye la impotencia y la patología de la voluntad, como existen también el encubrimiento y la mala fe. En el ámbito de la filosofía esta discusión se conoce como la pugna entre el determinismo y el indeterminismo, que ha discurrido en el contexto de pretender demostrar o negar, objetivamente, la libertad, es decir, como si fuera un objeto, lo que para Jaspers malentiende su sentido porque no es objeto sino acto.

Se ha pensado la libertad de la voluntad como falta de causa, el **libre arbitrio de la indiferencia**, ilustrado con la historia del asno de Buridán, aunque esta demostración, más que con la libertad, tiene que ver con el azar y el capricho. También se la ha entendido como

independencia personal de condiciones exteriores coactivas, políticas y jurídicas, y por lo tanto como la posibilidad de elegir, querer, obrar y manifestar lo que procede del propio ser sin tener que seguir la voluntad de otro. Pero aquí, con toda la indudable importancia que tiene la libertad política y sus garantías jurídicas, se trata todavía del yo quiero psicológico, pero no aún del "yo quiero mi querer" propio de la **Existencia**.

El asunto, para Jaspers, en este último caso, es si hay una libertad interior del querer mismo, es decir, si soy libre no sólo entre la lucha de motivos sino en la clase y contenido de los mismos, y en el criterio con que me decido, de si soy libre para querer de otro modo y si realmente la elección es un origen. Esto, sin embargo, no se puede responder objetivamente, dice Jaspers, porque ya no se trata de psicología, pero preguntarlo es el vehículo para la propia aclaración **Existencial**. Ahora bien, si estas últimas preguntas no se pueden responder afirmativamente desde un punto de vista objetivo, ¿se pueden acaso negar objetivamente? Pensando que todo lo que sucede tiene sin excepción un origen causal, dice Jaspers, no hacemos sino caer en la tautología de decir que todo lo que acontece tenía que acontecer, lo que hace imposible las pruebas objetivas de la libertad. En realidad, al tener el ser objetivo por todo el ser, allí donde no se distingue kantianamente entre lo nouménico y lo fenoménico, la libertad se tiene que perder, como lo ha demostrado Kant.

Origen de la pregunta por la libertad

Si objetivamente el asunto no se puede resolver hay que modificar la línea de ataque. Es evidente que lo que quiera que sea la libertad no es un objeto que aparece como otros objetos. No la percibo del mismo modo que conozco a esta mesa sobre la que escribo o esta silla sobre la que me siento o a los impulsos del hambre y la sed. Es mi propio ser y comportarme los que suscitan la pregunta por la libertad. La pregunta, por lo tanto, tiene su origen en mí mismo, incluso yo quiero que sea real y no una fantasía o un error mío. La pregunta, dice Jaspers, es acción mía dependiente de mi forma de ser, y tiene que ver con la forma que me aprehendo o me abandono y me dejo ir en el llegar a ser mí mismo en el propio camino histórico. No es una pregunta abstracta sino que yo estoy implicada en ella, es hermenéutica y circular. Uno ya es libre al preguntarse por la libertad, preguntando por ella anticipa la propia libertad, vislumbra su posibilidad y cumple la actividad en virtud de la cual se realiza.

Pero si la libertad es posibilidad, también ha de contener la posibilidad de renunciar a ella, y por lo tanto que aquello que me interesa incondicionalmente no sea realizado por mí. En el ámbito de la existencia empírica esto es la norma, nunca realizo lo que me interesa, porque si lo que acontece sucede inevitablemente de acuerdo con leyes generales, y como nadie conoce todo y está impulsado por oscuras determinantes psicológicas, al elegir siempre ocurre lo inesperado, lo imprevisto, incluso lo opuesto de lo intentado. Nadie puede planificarlo todo porque nadie lo conoce todo, y en la vida práctica nunca ocurre lo que quiero tal como lo quiero. En la existencia empírica, sin embargo, al decidirme, hago algo que depende de mí, aunque los resultados, a la postre se parezcan a los de los juegos de azar. Pero incluso si decidiera sorteando las alternativas y entregándome al puro acaso, al echar los dados sigo haciendo algo que depende de mí. En la mayor arbitrariedad mía, y ante la inconmensurabilidad de los resultados de mis decisiones, se produce, con todo, una coincidencia conmigo mismo, y aunque en el albedrío no soy enteramente libre, dice Jaspers, sin él no habría libertad.

Pero para Jaspers, como para Kant, la plenitud de la libertad no es el actuar caprichoso del albedrío sino el sometimiento a una ley que encuentro en mí mismo, ley, sin embargo, a la que podría no someterme. No se trata de la necesidad inexorable de la naturaleza sino el reconocimiento y obediencia a normas que también podría no obedecer, pero que en tanto obedezco se me manifiestan como obligatorias. Ahora bien, si las experimento como válidas y obligatorias no es porque sean leyes formales, como estimaba Kant, sino porque son idénticas conmigo mismo. Son mis leyes por lo tanto, no el decreto de ninguna autoridad exterior a mí, independientemente que tal autoridad sea comprensible o incomprensible.

La ley pensada como definitiva se degrada y degrada al sí mismo, dice Jaspers, a la mera realización a-histórica y mecánica de una ley. En la medida en que me oriento en el mundo a través del saber y el conocer, aumentan con ello mis condiciones y posibilidades de acción, y muchos valores antes ignorados ahora me solicitan. En cada caso aprehendo el mundo como una totalidad, pero esa totalidad no es más que una idea, nunca aprehendo la totalidad del mundo sino que aquello que aprehendo lo hago como totalidad en una idea. La idea, aunque sea total como idea, no por ello alude a una totalidad, por ende nunca está cerrada y siempre cabe que se modifique en la medida que se realizan mis experiencias, mi saber y mi conocer.

Siempre que me resuelvo, entonces, estoy en una determinada situación particular y poseo una cierta idea de lo que es el mundo, los otros y yo, idea que no es más que un límite que siempre puedo rebasar. Pero no puedo esperar a tener una idea inequívoca, perfecta y acabada, tengo que vivir y decidirme, pero actuando con la conciencia de mi estrechez e indigencia. En estas circunstancias, una ley definitiva me tornaría rígido y estereotipado para responder a aquello que me sale al encuentro, que anteriormente desconocía y que no podía prever. Por eso, en el seno de la idea, dice Jaspers:

> *"Yo me sé tanto más libre cuanto más extraigo de la totalidad, sin olvidar las condiciones de mi acto, la determinación de mi visión y de mi decisión, de mis sentimientos y de mi acción. Sólo entonces, en esta elección, alcanzo la conciencia de mi propia libertad, porque allí me reconozco como yo mismo, originalmente, y revelándome a mí mismo me revelo también a la otra Existencia".*

Lo decisivo de la elección, entonces, es que yo elija con la resolución de ser yo mismo, no que elija algo en la finitud y probabilidad en la que estoy dado, sino que elija, y elija de modo incondicional. Y no puedo no elegir, si no lo hago otro lo hará por mí.

Ahora bien, partiendo de la voluntad yo puedo querer mi querer, no obstante, yo no he podido por mí mismo poder querer. Tengo la voluntad y la libertad, pero no las he puesto yo. Por la voluntad libre cobro mi propio ser, que he anticipado, seguido, buscado y resuelto. Pero como mi voluntad no está puesta por mí, en el ser que alcanzo por ella me siento como regalado a mí mismo, dice Jaspers. El criterio supremo de la verdad, como es obvio, no es el éxito en la existencia empírica, sino alcanzar el propio ser en el que he sido regalado y que he establecido como incondicionado en la elección, incluso al precio del fracaso en la existencia empírica. No se trata de un decidir si me elijo o no a mí mismo, como si la libertad fuera un instrumento mío y no lo que yo soy, dice Jaspers, sino que en tanto elijo soy y si no elijo no soy. Por lo tanto, yo soy libre en la medida que soy pero soy en la medida en que soy libre. Como esta elección no es un simple elegir objetos, no quedo en la elección como un objeto sino como origen de mí, y puesto que me he elegido incondicionadamente me hago absolutamente responsable de mí mismo.

capítulo 4

Los límites del saber científico

Antecedentes

Para Jaspers, como lo analizamos en el capítulo anterior, la **Existencia** se manifiesta en la existencia empírica, y sin ella es nada. La existencia empírica es lo que está dado de un modo insuperable, pero no está dada de un modo homogéneo, es diversidad, pluralidad y movimiento infinitos, y cabe preguntarse por su unidad. Sabemos de ella con rigor y precisión por medio de las ciencias particulares, y para algunos la existencia empírica es todo el ser: nada hay fuera de ella, no es un límite, como para Jaspers, sino lo ilimitado y absoluto. Las preguntas y las respuestas que suscita la filosofía de Jaspers en torno a esta cuestión se hallan dispersas en casi todos sus escritos, y aunque escribió y meditó mucho, no le dedicó al tema un texto sistemático. A modo de resumen, podríamos decir que la ciencia, a su juicio, provee una aclaración específica en torno del ser, pero deben comprenderse tanto sus orígenes como los límites en los que esta aclaración vale. Éstos son los dos asuntos que pretendemos plantear en este capítulo, asuntos en cuyos límites, desde la perspectiva de Jaspers, en tanto que delimitan el carácter de la existencia empírica, se aclaran la **Existencia** y la trascendencia, que nunca se objetivan.

Como para Jaspers nadie sabe de antemano el que es, porque consistimos en un poder ser, no se puede predicar en general lo que somos sino los caminos por medio de los cuales cada uno llega a serlo. Cada cual tiene que determinarse a sí mismo, no por medio del cálculo racional sino en un crearse a sí mismo a través de la voluntad, que primeramente hay que aclarar, y de la libertad, de la que hay que responsabilizarse, pero también en un ineludible ejercicio comunicativo con otros, situación que siempre parece azarosa, contingente y expuesta a la ambigüedad y al fracaso. Pero esta

vía del conocer, que es la Existencial, y que muchos considerarán realmente subjetivista, es inferior, se dirá, a la vía impositiva, general y exacta de la ciencia. Todos para obrar queremos saber lo que hay y donde estamos, queremos saber lo que somos, en definitiva, aprehender nuestro origen y destino, y para esto nada parece más seguro que el conocimiento objetivo, científico.

Algunas ideas previas sobre la ciencia

En efecto, la ciencia, como dice Jaspers, significa alcanzar un saber de la existencia empírica independiente de la subjetividad del que conoce, ajena a los cambios temporales y a la individualidad histórica, y con validez general para todo posible ente racional. Si bien el conocer científico depende de condiciones históricas, psicológicas y sociológicas, con él se alcanza algo que va más allá, porque las leyes lógicas y naturales tienen sentido y validez incluso antes de ser conocidas. A fin de cuentas, siempre ha ocurrido que la suma de los pares y los impares sea impar, o que los sólidos en el agua pierdan tanto peso como el peso del liquido que desalojan, y no desde que Arquímides lo descubriera y lo formulara en griego, lo que no ha impedido expresarlo también en castellano y, seguramente, en cualquier otra lengua. Para Jaspers, lo que existe empíricamente está ahí, aún cuando nunca caiga en la esfera de un ente consciente, aunque no existiera nunca para nadie existe de todos modos. No todo es construcción nuestra ni se deriva de nuestras expectativas. Se dice con frecuencia que no tiene sentido o que es absurdo hablar de algo no conocido o incognoscible, pero la ciencia efectivamente considera que lo que busca existe antes de que lo haya conocido, su esfuerzo consiste en descubrirlo, no lo conoce previamente, pero lo presume, lo anticipa, tiene su propia fe, diríamos, por eso lo investiga antes de que pueda hablar de ello con precisión. La ciencia es investigación abierta sobre lo sinfinito que ignora y que no puede nombrar.

La pregunta planteada por Jaspers, entonces, no es si en la ciencia conocemos o no, o si lo que conocemos es o no valioso, sino qué es y cómo es que en ella conocemos, y si acaso partiendo exclusivamente de allí el sí mismo puede alcanzarse a sí mismo sin necesidad de acciones incondicionales propias, libres y voluntarias, es decir, si puede realizarse o si se realiza efectivamente como mera objetividad o generalidad.

Caracterización general de la ciencia según el punto de vista de Jaspers

La ciencia moderna, dice Jaspers, ha surgido en el siglo XVII de la racionalización de los mitos y la magia por medio de la lógica consciente y el método, proveyendo así de una inusitada extensión, variedad y riqueza de conocimientos, inagotables en su contenido y con una sorprendente eficacia técnica. Con ella se ha conocido la esfericidad de la tierra, la anatomía y fisiología humana y animal, y la mecánica del mundo de la vida; los planetas y el mundo físico en general; las realidades históricas pretéritas (hoy se sabe más de los griegos de lo que los mismos griegos sabían, por ejemplo). Se han descifrado lenguas y escritos que parecían perdidos para siempre, y hasta en teología ha surgido la crítica histórica de la Biblia. Y estos saberes no dejan de ampliarse y profundizarse.

La ciencia es un conocimiento metódico, cuyas conclusiones son convincentemente ciertas para toda inteligencia que las entiende, y con validez general, es decir, cuyo sentido se mantiene de forma unánime por distintas subjetividades, y donde junto con lo verosímil se puede reconocer lo incierto y lo inverosímil. Ahora bien, dice Jaspers que sólo conozco científicamente no en tanto me apropio de los resultados de la investigación científica, lo que más bien suele dar origen a necedades, sino en tanto conozco el método de mi aprehensión y puedo fundamentarlo y mostrarlo en sus límites.

Racionalización, método y convicción forzosa son, a su juicio, las tres notas esenciales de la ciencia moderna. En virtud de ello su espíritu es universal, se ocupa de todo lo que hay y sucede en el mundo, y toda autoridad, incluso la religión, es objeto de su investigación. Como no hay límites en su preguntar, movida por la curiosidad y la duda la ciencia moderna es esencialmente inacabada. A diferencia de la idea griega del cosmos como un todo armónico, bello y completo, a la ciencia moderna la mueve la pasión de revisarlo todo una y otra vez desde sus fundamentos. Para ella no hay nada indiferente, todo es digno de conocerse, a diferencia de la ciencia griega que eludía la mayor parte de las realidades, a saber, las que no coincidían con su propia concepción del cosmos. Ahora, en cambio, todo tiene que ser conocido, y nada puede ser pasado por alto, incluso lo más deforme y singular. Más que un cierre o totalización cósmica en ella predomina la noción de lo hipotético y provisional. Pero, por eso mismo, para su propia conciencia crítica,

aquello que conoce no es una aprehensión del ser en total, y como no es una totalidad acabada lleva impresa la idea de un avanzar y progresar perpetuos.

Por esto último, más que La Ciencia, así con mayúsculas, o la idea de un Cosmos, lo que hay en la actualidad son ciencias particulares, cada una determinada por su objeto de estudio y su método, en virtud de lo cual se aprehende una determinada perspectiva del mundo pero no el mundo. Ninguna abarca por sí misma todo lo real empírico y lógico, y no hay un método ni una categoría que prevalezca sobre todas las otras ni a partir de la cual el todo sea deducible. Modernamente la idea del cosmos se ha sustituido por la de una sistemática de las ciencias, donde unas auxilian a las otras o son el material para otras.

Lo propio de la ciencia es el preguntar hasta el fin, como dice Jaspers, pero a condición que la respuesta contenga un conocimiento concreto. La ciencia no es un meditar generalidades sino un saber que es capaz de contradecir lo intuitivo o la apariencia visual, alcanzando incluso lo irrepresentable, como en física; que no prejuzga sobre resultados ni principios, es por ello ajena a los contenidos de la fe, en un espacio que se mantiene siempre abierto para lo cognoscible, y donde sus respuestas no son pura reflexión ni plausibilidades sino un hacer por medio del investigar.

Hoy dice Jaspers, la filosofía sólo puede realizarse sobre la base de las ciencias, pero partiendo de otro origen y con otra finalidad. Más aún, la veracidad del hombre en la actualidad está condicionada por su cientificidad, que es un elemento de la dignidad humana y de la iluminación del mundo, y no se puede filosofar contra la ciencia con afirmaciones ciegas, inconscientes, apasionadas y exentas de crítica.

El origen de la ciencia moderna. El origen de todo lo que es creador, dice Jaspers, es misterioso, por eso, también la ciencia moderna pertenece al misterio de la historia. Ahora bien, eso no impide hablar de ciertas condiciones en las que efectivamente se ha verificado.

Sociológicamente, el que hubiera Estados y ciudades libres, antagónicas entre sí y enfrentadas con la autoridad eclesiástica, hizo que hombres con inspiración científica, frecuentemente desprovistos de medios y rango, encontraran mecenazgo en lugares y circunstancias diversas, en virtud de lo cual pudieron desarrollar

libremente su empresa, aunque no sin riesgos. Las aspiraciones políticas, que hicieron necesario fundamentar las propias pretensiones en relación con el derecho, y las luchas espirituales para justificar los poderes terrenales en su mutua relación o en relación con las pretensiones de la fe, crearon el hábito de la discusión y el uso de la lógica y la racionalidad. Los problemas técnicos de los talleres y la búsqueda de soluciones prácticas, la difusión de ideas mediante la imprenta, la búsqueda del placer, de la codicia, la aventura, la huida del tedio y la rutina, todo ello contribuyó a la emergencia de la ciencia de un modo que es difícil determinar con precisión en cada caso.

Los misioneros eclesiásticos, por otra parte, revelaron y ahondaron en el conocimiento de otros pueblos, climas espirituales y concepciones del mundo, caso famoso fue el de San Francisco Javier. Los misioneros se transformaron en portavoces de las antiguas culturas de la China o la India. Los progresos técnicos, por último, suministraron medios auxiliares para fines completamente distintos a los pensados originalmente, potenciándose y destrabándose investigaciones en terrenos diferentes. No obstante, la pregunta esencial es la de por qué en Europa siempre hubo individualidades que aprovecharon estas circunstancias, que no sólo se dieron aquí, o porqué dentro de Europa no parecieron estas individualidades en España, o desparecieron en un momento de Italia, o surgieron tardíamente en Alemania. A juicio de Jaspers esto no se sabe responder.

Pero no sólo fueron condiciones sociológicas, también hubo un estrato motivacional, la voluntad de poder: saber es poder. Sin embargo, el verdadero conocimiento es aquel que produce su objeto, y de esta manera adquiere y confirma su saber. Si la ciencia es investigación sólo se conoce lo que se puede hacer, pero en ella es distinta la conciencia del poder a la que se manifiesta en el mero dominio de las cosas, dice Jaspers, porque aquí la voluntad de conocimiento sólo quiere saber cómo opera y procede la naturaleza. El hombre, en la ciencia, interroga a los testigos, como dice Bacon, pero sin expresa ni primaria voluntad técnica sino con el objeto de oír sus respuestas. Por eso, cuando se dice que la ciencia es agresiva se olvida que los grandes investigadores se han adaptado y sometido a la naturaleza, querían saber lo que sucedía en ella y no estaban inspirados por una voluntad de poder, en el sentido de dominio, sino para alcanzar la libertad interior, la claridad propia y la autocertidumbre. La investigación empírica, que se vale de experimentos, en realidad pregunta

a la naturaleza, mientras que la voluntad de poder y destrucción son a-históricas, siempre están a punto y pueden apoderarse de las ciencias como de lo que tengan a mano.

Jaspers ha distinguido netamente entre ciencia y técnica, no en el sentido de que sean totalmente independientes la una de la otra sino en tanto que responden a orígenes distintos (en el siguiente capítulo nos detendremos en su concepción de la técnica). Como quiera que sea, aunque la ciencia no es la técnica, puede también inspirarse en un espíritu agresivo, aunque con ello se desvanezca y se pierda como ciencia. En este sentido cabe recordar el conocido ejemplo de las investigaciones médicas nazis, que no concluyeron en nada excepto en la humillación y sufrimiento de los probandos. Jaspers describe ciertos estudios realizados en la India, consistentes en hornear a hombres vivos para comprobar, científicamente, que morían por el calor, a qué temperatura morían y cuanto aguantaban vivos, todo con tiempos exactos y grados de temperatura bien contabilizados. Éste es un claro ejemplo de caída en la sinfinitud, que es un riesgo constante del quehacer científico, como lo discutiremos más adelante. En la antigüedad, por último, es conocido el caso de los médicos helenísticos, que realizaron estudios de anatomía y fisiología practicando la vivisección.

Pero aparte de las condiciones sociológicas y motivacionales, para Jaspers fue decisiva, en la génesis de la ciencia moderna, la estructura anímica y los estímulos que tienen su fundamento histórico en la religión bíblica. El *ethos* de esta religión consiste en una veracidad a toda costa, que no permite ocupar el pensar como pasatiempo sino como un mantenerse ilimitadamente abierto a la totalidad de esa creación donde personalmente se juega todo. El mundo, por otra parte, como creación de Dios, es digno de ser conocido, porque es un meditar sobre las ideas de Dios, y Dios, como creador, está presente hasta en lo más ínfimo, en lo feo, en lo malo y en lo incomprensible mientras que el griego estaba retenido por una forma acabada, cerrada y conclusa. En la historia bíblica de Job se afirma la voluntad de verdad, y en ella la lucha contra Dios es al mismo tiempo alianza con él, como si el mismo Dios no quisiera ser concebido por medio de errores, ilusiones y medias verdades sino al precio de la lucha contra lo que nos es más propio, querido y deseable, contra nuestros propios ideales y principios, incluida la propia idea que nos hacemos de Dios. No se cree en Dios, dice Jaspers, si no se soportan las preguntas que plantea la realidad, sobre todo, como

veremos en el capítulo séptimo, en el seno de las situaciones límite. Del mismo modo, la voluntad de investigación es lucha contra las propias esperanzas, el investigador científico busca también contradictores o cuestiona sus propias tesis. Por eso es que la ciencia se pierde cuando se evita la discusión, cuando el pensamiento queda recluido en capillas donde todos sostienen lo mismo y manifiestan hacia afuera una cólera demoledora, de lo que tantos ejemplos nos brindó el siglo XX.

Mal uso y abuso de las ciencias. La condicionalidad en que ha emergido la ciencia moderna han determinado su carácter de modo indeleble, lo que permite reconocer, al mismo tiempo, sus problemas y tergiversaciones, dice Jaspers. En el investigar científico no puede sino partirse de la cognoscibilidad del mundo, sin ello carecerían de sentido sus propósitos y su quehacer, pero esto no significa que conozca el mundo como mundo sino objetos en él. En el marxismo, como dice Jaspers, se pretende imponer cierto orden partiendo de un conocimiento del todo, pero en realidad se sacrifica la posibilidad de ayudarse razonablemente con la ciencia, en situaciones humanas que son inabarcables en su totalidad, partiendo de un erróneo concepto de la razón. La verdad es que la ciencia, con frecuencia, puede adoptar, como en el caso recién citado, un carácter supersticioso, por eso es fácil creer que todos participan de ella aunque ignoren lo esencial: sus métodos y sus límites. En realidad, la actividad verdaderamente científica es muy rara, no más que una delgada línea en una maraña de confusiones, dice Jaspers. Hay una exasperante proliferación de resultados aparentemente científicos que se aceptan como si se tratara de actos de fe.

Respecto del mal uso y abuso de la ciencia existen textos clásicos, como por ejemplo el de Sorokin. Recientemente, un par de físicos, Sokal y Bricmont, han realizado una descarnada denuncia de los arbitrariedades en la terminología y conceptos científicos no comprendidos, sacados de contexto y completamente deformados que se usan en el curso de la investigación científica, filosófica, sociológica y psicológica así llamada posmoderna. El asunto comenzó con un artículo escrito por Sokal, enviado para su publicación en una prestigiosa revista americana, la Social Tex, artículo en cuya redacción el autor había incurrido, de propósito, en los más groseros errores conceptuales, aunque bien adobados con terminología científica, que llevaban agua al molino de las tendencias ideológicas sustentadas por la publicación, a saber, lo que se cono-

ce como relativismo cultural. La polémica desencadenada cuando esta broma fue denunciada por el mismo autor, preguntándose cómo era posible que el comité editorial no hubiera detectado las barbaridades contenidas en su escrito, donde citaba con elogiosa profusión a los autores de aquella corriente, dio origen al libro que comentamos.

Por eso, no es raro que la apelación a lo científico conduzca al desencanto y al menosprecio del saber, porque bajo el nombre de ciencia se alude, con inusitada frecuencia, a impulsos no aclarados o encubiertos, o a simples instintos, en ningún caso al mero conocer. Así no pueden sino fracasar los planes más excelsos, concebidos sobre una supuesta cientificidad que en el fondo no es más que ciega impulsividad, y sobrevienen catástrofes que afectan y malogran la condición humana. El odio a la ciencia, que no es raro ni excepcional, la animadversión y el rechazo que se le manifiesta en amplios círculos, deriva, justamente, de la decepción de las expectativas supersticiosas puestas en ella.

La auténtica ciencia, dice Jaspers, está ligada a la estructura históricamente condicionada de un alma profunda. Por eso, sólo por medio de un esfuerzo cultural y personal se puede aprehender lo realmente impositivo del saber científico, al tiempo que se entienden, por medio el ejercicio crítico, las formas y límites de este saber. La vida moderna está sembrada de cábalas y fetichismos, angustias y nerviosidad, utopías políticas y cegueras para lo real, contradicciones entre el decir y el comportarse, sobre todo en el ámbito político, que en conjunto revelan las dificultades de realizar la objetividad científica en la respectiva práctica personal.

El conocimiento impositivo de la ciencia realmente es relativo

Desde luego, la relatividad que Jaspers visualiza en la ciencia no tiene nada que ver con el así llamado relativismo cultural posmoderno. En efecto, si preguntamos, dice, por un saber objetivo y científico, lo que buscamos es un conocimiento que sea independiente de la subjetividad individual, que exista para la conciencia en general y que se imponga con plena validez a cada ente racional. Es evidente que para aceptar el punto de vista de la ciencia hay que penetrar en su propio círculo de anticipaciones, interpretaciones y métodos, que remiten al **Existente**, a la subjetividad y posición en el mundo del

Existente en cuanto tal, y no a la de cada existencia empírica en particular, y si no se está dispuesto a dar este paso, si todo se pretende resolver con un criterio sociológico o psicológico, por ejemplo, que ya están en el círculo de la ciencia, son parte de ella y no toda ella, es imposible aceptar su validez.

Ahora bien, Jaspers describe tres clases de saber impositivo. En primer lugar lo apodíctico de la matemática y la lógica formal, obtenido por la intelección de axiomas y el desarrollo de las pruebas. En segundo lugar, es impositivo el ser real de lo empíricamente objetivo, accesible en las ciencias de la naturaleza a través de la previsión y la experimentación. El tercer saber impositivo son las ciencias del espíritu, ese mundo donde no hay objetos reales sino posibles, totalidades elaboradas históricamente por el pensamiento del hombre para explicarse a sí mismo, el mundo en el que vive y el sentido de su existir. Estos tres regímenes de lo impositivo son, sin embargo, heterogéneos, y aunque no existen nunca por separado, porque cada uno de ellos hace posible a los otros, en cada uno de ellos el límite y validez de lo impositivo es distinto.

Los límites de lo impositivo en las ciencias

En la matemática, el saber impositivo tiene carácter deductivo a partir de los axiomas y las hipótesis que conducen a un saber convincente, irrefutable, prodigioso, pero también indiferente y vacío de contenido, puramente formal.

En las ciencias empíricas, en cambio, lo impositivo es el hecho, hechos que pueden ser interpretados y reinterpretados pero no modificados. Ahora bien, los hechos científicos, como se ha discutido largamente, no son el resultado de la sensación o la percepción en bruto, si es que en realidad existieran, sino que tienen una significación que se hace accesible a través del pensar metódico, que es donde los hechos actualizan y prueban su carácter de hechos, y no de ilusiones, por ejemplo. Los hechos, entonces, se hacen accesibles por la teoría y la interpretación, y no por nada se asegura de ellos que ya son teoría. Estas conclusiones jaspersianas han tenido un desarrollo posterior en las posiciones sobre la ciencia de una serie de autores tales como Fayerabend, Lakatos o Khun, para quienes, al igual que Jaspers, el carácter impositivo de una teoría depende de sus hechos, pero los hechos dependen de la teoría. Para Fayerabend una ciencia que insiste en poseer el único método correcto y los únicos resulta-

dos aceptables es ideología, y debe separarse del proceso de educación; se podrá enseñar, pero sólo a aquéllos que han decidido hacer suya esta superstición concreta.

Sin embargo, entre teorías, interpretaciones y hechos, persiste, dice Jaspers, un sustrato básico que no permite la identidad total de realidad y teoría, sustrato que es irreductible y que debemos postular, porque de no existir cualquier interpretación y consecuencia teóricamente concebible calzaría siempre con la realidad, lo que claramente no ocurre. La investigación empírica termina siempre allí, en ese límite indomeñable que es la materia, lo otro absolutamente impenetrable, que no se comunica y que por lo tanto es incomprendido e incomprensible. Lo que revela que nunca existe una aprehensión total del hecho, dice Jaspers, es el principio de que lo que en la investigación empírica no puede ser refutado por la experiencia no es ciencia sino metafísica. (Esta formulación jaspersiana la desarrolló posteriormente Popper, con todo lujo de detalles, en su doctrina de la falsabilidad de la ciencia).

Ahora bien, eso incomprendido no anula la posibilidad de hacer previsiones e hipótesis, porque lo que con ellas se establece es una probabilidad empírica tan grande que se cuenta con la certidumbre. Como se dice actualmente, no hay determinismo, las leyes de la naturaleza son probabilísticas. Por eso, dice Jaspers, ninguna realidad empírica es totalmente trasparente ni es dominada con certeza absoluta (eso significaría el coronamiento y final de la ciencia empírica). La ciencia empírica, entonces, nunca es absolutamente impositiva sino, como dijimos recién, una probabilidad lindante con la certidumbre, probabilidad que siempre puede ser falsada, en la terminología de Popper, o contradicha. Lo impositivo en la investigación empírica, entonces, existe como una dialéctica entre los hechos y las teorías, y viceversa, pero limita con lo inconcebible de la materia. Por lo tanto, en ella nunca se aprehende una realidad por entero, a diferencia de la certidumbre matemática y lógica, que tampoco son absolutas sino que refieren a sus propios supuestos.

En las ciencias del espíritu, por último, lo intuido, a diferencia de las ciencias de la naturaleza, no se puede desarrollar partiendo de un principio ni ordenarlo en un todo perfecto, porque en ello nunca se está seguro de tener lo mismo que tienen los demás. No es posible presentar meramente lo que aquí se intuye, dice Jaspers, ni definirlo con caracteres inconfundibles, sino combinar medios para señalarlo del mejor modo. En efecto, nadie puede pretender agotar de una vez

y para siempre el sentido de las obras de Homero o Shakesperae, por ejemplo, ni de la magia o el politeísmo, ni del Estado o la tribu. Cada época vuelve sobre estos temas y realiza nuevas comprensiones, que no los agotan jamás. El significado del quehacer espiritual, a nuestro juicio, no es una mera objetividad sino una realidad que contiene más que su objetividad, que da de sí, como diría Zubiri, y queda siempre abierta a un proceso infinito de reinterpretación y, casi se diría, de reinvención.

Lo impositivo de la ciencia, que refiere a lo otro que no soy yo, encuentra por doquier límites en la doctrina de Jaspers, y el conocimiento queda aún como pendiente. Ni está cerrado ni es absoluta- 4
mente claro ni definitivo. Siempre la realidad inmediata es más que el puro y claro objeto que conozco inmediatamente, esto sin contar que la aprehensión inmediata está regularmente oscurecida por valoraciones y prejuicios.

> *La materia y la ley en las ciencias naturales, el objeto puro independiente del sujeto, la unidad del organismo, o el hecho individual histórico "tal como realmente ha sido", o de la naturaleza descriptible y fijable en el espacio tiempo, es tan fácil de denominar como imposible de establecer. En todos los casos se mienta un ser real de especie esencialmente distinta. El análisis de cada objeto lleva al límite en los cuales parece desvanecerse como objeto*[10].

Saber impositivo y Existencia

De acuerdo con lo anterior, ningún saber impositivo es incondicionado. Nada de lo sabido es lo primero o lo último ni queda fijado de modo definitivo, excepto en la lógica y la matemática, que son fórmulas carentes de sustancia. La vía Existencial, dijimos, alcanza el ser por medio de la decisión y la libertad, pero cuando se la recusa pretendiendo saber donde estamos y lo que somos, lo que hay objetiva e independientemente de la subjetividad individual, que nos ahorraría la vía Existencial, se alcanza o un conocimiento cierto pero vacío, u otro del que nunca se está completamente cierto, aunque su probabilidad, para efectos prácticos, equivalga a la certidumbre.

[10] Karl Jaspers. FILOSOFÍA. Tomo I. Pág. 151.

Pero pareciera que si se busca este saber, dice Jaspers, es para encontrar el descanso de tener un objeto que exista independientemente de mí al que me podría entregar y reposar en él sin los peligros de la libertad; sin embargo, la ciencia no puede liberarme de mí mismo y del sufrimiento que conlleva la incertidumbre; aunque la tendencia a hacerlo haga tan fácil abandonar la conciencia critica, que explora los auténticos límites del saber, o rendirse supersticiosamente ante el "juicio de los expertos", en vez de fundamentarse en la propia **Existencia**. Sólo la reflexión racional, desarrollada con ocasión y de cara a la **Existencia** posible sortea los falsos caminos. Es la veracidad que exige la **Existencia**, dice Jaspers, la que me lleva a saber lo que sé, de qué modo lo sé y en qué límites, reconociendo en cada caso lo impositivo pero admitiendo el estado de oscilación que le corresponde. Estar abierto a lo impositivo y la apropiación de su relatividad son condiciones de la posible **Existencia**.

La sinfinitud

Un conocimiento completo y cierto de la realidad objetiva supondría que conozco todo lo que ha sucedido. Si el universo tuviera un comienzo en el tiempo, lo que ha ocurrido hasta ahora, aunque sea un número inmenso de cosas y acontecimientos, no sería infinito sino sinfinito. A diferencia del infinito, yo podría recorrerlo entero, aunque ésta sólo sea una mera posibilidad teórica porque en la práctica la duración de mi vida no alcanzaría. Sin embargo, de hacerlo, no por ello tendría ningún conocimiento. Lo intuido de este modo no me serviría absolutamente para nada, aparte de duplicar en mi mente al universo tal como ha discurrido pero sin haber despejado ni aclarado ninguna causalidad ni adquirido la posibilidad de hacer predicciones del comportamiento objetivo de las cosas. Es decir, sin comprender nada.

> *Prácticamente llamamos sinfinito a lo que en una vida o en la historia entera no pudiera recorrerse aun cuando matemáticamente puede ser calculado desde afuera en sus elementos y posibilidades. La sinfinitud es real en el concepto de lo que prácticamente no se puede abarcar ni cerrar*[11].

[11] Karl Jaspers. Filosofía. Tomo I. Pág. 119.

Para entender el sentido problemático de la objetividad en el seno de la sinfinitud, no el problema del infinito sino del sinfinito, tal como lo denomina Jaspers, y tal como ha quedado definido más arriba, a saber, el concepto de lo que prácticamente no se puede abarcar ni cerrar, expondremos el asunto con el ejemplo que él mismo presenta. Supongamos una máquina que es capaz de combinar las letras, que trabaja incesantemente, que dispone de material para ello y que en un tiempo finito imprime todas las combinaciones de letras, dando origen a todos los libros posibles, los que ya se han escrito y los que algún día se han de escribir, además, claro está, de millones de textos ilegibles. En rigor no sabemos si habría tiempo y materia suficiente en el universo para esta empresa, pero supongamos que lo haya y supongamos también que todo el producto de esta ingeniosa maquina quede a mi disposición. Supongamos, finalmente, que ocupo mi existencia en buscar, dentro de esa sinfinitud, los textos, que a pesar de estar redactados por un procedimiento puramente mecánico, tengan algún sentido. Todas las probabilidades indican que en esta empresa, y aunque se gaste en ello la vida, no se encontrará jamás ninguno, y que se malgastará la existencia escudriñando libros que son auténticas ensaladas de letras, donde eventualmente se podrían hallar palabras significativas sueltas y descontextualizadas, o quizá alguna frase u oración completas, aunque en la producción total tendrían que encontrarse el QUIJOTE y la ILÍADA, por ejemplo.

El problema que se le plantea a este lector hipotético es el mismo que tiene en frente el investigador empírico: encontrar un sentido, un significado comprensible en el texto sinfinito del universo, donde una cosa sigue a la otra y donde ocurren todas las cosas, concebibles o inconcebibles, comprensibles e incomprensibles. Y para eso no basta con observar ni contar, como se ha creído en ciertas visiones ingenuas de la ciencia, porque de esas actividades no brota ningún sentido sino mera repetición mecánica sin comprensión, es decir, mera sinfinitud.

El sinfinito, sin embargo, no es un modo original y primero de encarar el mundo, mundo que siempre lo tenemos ya comprendido de algún modo, sino que es el límite que se transparenta por detrás de lo conocido. Originalmente siempre estamos en una comprensión del mundo, y es a partir de esa interpretación que podemos elaborar interpretaciones alternativas, que se suceden las unas a las otras en un proceso infinito por el carácter apariencial de la verdad,

según discutimos en el Capítulo 2: *La comunicación existencial*. Es en el seno de lo ya comprendido que se transparentan los hechos que cuestionan nuestra interpretación, pero como sabemos que ninguna interpretación es la última, aquello que yace incomprendido más allá de los límites de lo comprendido es lo sinfinito. Lo sinfinito es un modo de reconocer nuestra ignorancia, y el que nuestro saber no es absoluto. Nada de lo sabido por nosotros es ajeno a la interpretación. Todo nuestro saber científico se reduce a coger una posibilidad de interpretación, pero el ser mismo debe estar constituido de tal modo que haga posible nuestras interpretaciones. La interpretación no es arbitraria, el ser empírico las impone. Todos los modos del ser, dice Jaspers, son modos de un significar necesario, pero una realidad absoluta no es apresable por medio del interpretar. El mundo, como decía Kant, es fenómeno y no un en sí. Para el hombre, inevitablemente hay el lugar de lo absoluto, de lo en sí, lugar que sin embargo nunca se objetiva.

La verdad, en la figura de la objetividad científica que conocemos, dice Jaspers, y que se nos impone convincentemente, es una obra del espíritu, un salto, una creación a partir de lo sinfinito inaprensible y anodino, transparentado más allá de nuestra comprensión, que se colma de sentido por esa mi acción que reúne posibilidad y elección por medio de actos que realizo yo. La imagen científica no es la pasiva impresión de objetos y conceptos sobre nuestra mente entendida como una *tabula rasa*. Por eso, la verdadera actividad científica, como la verdadera literatura o la filosofía, es cosa excepcional, y no basta para cumplirla el conocimiento de las condiciones formales de la investigación, como no bastan tampoco para escribir una novela o una obra filosófica conocer simplemente las palabras con que se las elabora. En todos estos casos se requiere de una sustancia personal indeterminable pero capaz de realizar un salto lleno de sentido respecto de la sinfinitud y la mera posibilidad.

Sinfinito y finitud

Lo cierto es que sólo podemos pensar sistemas finitos y cerrados contenidos en nuestra interpretación y comprensión de lo que es, pero el universo en sí es sinfinito, y en la pura sinfinitud avanzamos sin fin en un movimiento que es igual a estar detenidos. Estamos frente a la sinfinitud no como frente a un objeto sino como posibilidad de avanzar, vencerla y superarla por medio de la finitud elegida y creada. Por eso, sólo estamos ciertos científica e impositivamente

de objetos finitos en el mundo, pero no del mundo como totalidad. Si no hay superación de lo sinfinito en lo finito la ciencia degenera en una sinfinitud de constataciones irrelevantes que carecen de centro y que no conducen a parte ninguna, a partir de las cuales se puede afirmar todo aunque no se pueda predecir nada, perdiéndose lo impositivo de la ciencia empírica y tornándose mera especulación sobre posibilidades. El conocimiento científico, en cambio, anticipa por medio de hipótesis, construye objetos finitos de acuerdo a un plan y puede predecir según reglas, superando lo sinfinito en la finitud.

Ahora bien, eso que doblega y vence la sinfinitud, dice Jaspers, es una idea llena de contenido, un acto del espíritu, presente e interior. En la cosmovisión primitiva, el mundo es un todo unitario, para el científico moderno también. Para el primero, la unidad se basa en la realidad de los dioses; para el segundo, es un mecanismo que parte de principios fundamentales que conectan racionalmente todo con todo partiendo de lo más simple o, en otros casos, es un sistema total que precede a las partes. Sin embargo esta unidad pensada siempre es la absolutización de un punto de vista, de una interpretación, de una idea que es unidad **en** el mundo pero no **del** mundo, mundo del que no podemos hacernos ninguna imagen como totalidad, aparte de su sinfinitud, que no es propiamente una imagen sino posibilidad.

La cosmovisión primitiva, y la de ciertos científicos modernos, en tanto que unitarias o totales son ambas falsas. Sólo podemos pensar asuntos finitos y cerrados (más adelante matizaremos y rectificaremos esta afirmación), de modo que las ideas o unidades con las que pensamos no pueden sino ser finitas y parciales, no el cosmos, por ejemplo.

Jaspers ha distinguido cuatro de estas ideas finitas, que son y han sido las guías de la investigación empírica, y que se han construido por conexiones demostrables, relacionadas y dependientes, ideas que ciertamente no son lo mismo entre ellas, y en realidad son tan diferentes que es como si en el mundo, dice Jaspers, hubiera cuatro mundos primordiales. La primera es la idea de la unidad del mundo inorgánico, crecientemente unificado como un todo en la física. En segundo lugar, la idea de la unidad de la vida como organismo. En tercer lugar; la idea de la unidad del alma como vivencia, y en cuarto lugar, la idea de la unidad del espíritu como conciencia pensante dirigida a objetos.

Si bien Jaspers considera que estas ideas, aunque relacionadas, son tan disímiles entre sí que muestran el mundo como constituidos de cuatro mundos primordiales, la idea de la evolución, a nuestro juicio, para muchos investigadores las unifica realmente. La evolución del mundo inorgánico en su transcurso da origen a la vida y el alma, que en sus estratos superiores, alcanzados por la misma evolución, se manifiesta como espíritu o cultura. Ahora bien, el mundo así unificado por la evolución sólo puede ser tal si la evolución no evoluciona, es decir, si la evolución es una constante, lo cual es paradójico. En segundo lugar, la evolución tiene un sentido específico, causalmente determinado por la secuencia de los organismos de acuerdo con su constitución, estudiada en aquello que llamamos biología, y sólo se puede aplicar al mundo inorgánico y cultural, que tienen otra causalidad, de modo analógico o metafórico. Pero las analogías y metáforas, que son la sustancia de la poesía, son actividades de nuestro espíritu y no leyes de la naturaleza. No a todo cambio ocurrido en el universo se le puede imponer la idea biológica de evolución, salvo que tal idea signifique meramente cambio, pero así se desvirtúa su sentido biológico. Las ciencias, en realidad, son múltiples, heterogéneas, irreductibles e inconmensurables.

También se ha pretendido imponer la unidad del mundo o del cosmos a través del lenguaje. Carnap y los positivistas lógicos pretendieron construir un lenguaje sin ambigüedad, científico, cerrado en sí mismo y completo, a partir del cual se pudiera contener y deducir todo lo real. Para el efecto se pretendió aislar y descartar los que llamaran términos y conceptos metafísicos, porque a su juicio eran puras tautologías o no hacían referencia a nada, por lo menos a nada que se pudiera demostrar científicamente. Sin embargo, el descubrimiento, por parte de Gödel, de lo que llamó teorema de la incompletud, según el cual, en primer lugar, no hay ningún lenguaje, ni siquiera el matemático, que sea autosubsistente y remita sólo a sí mismo y, en segundo lugar, que de ninguna cantidad finita de variables se pueda deducir todo, echó por tierra las esperanzas de Carnap y de paso reivindicó la abochornada y postergada habla cotidiana. La filosofía analítica posterior se dedicó a estudiar el lenguaje tal cual es, el del habla común y corriente y no como se supone que debiera ser si fuera científico, porque siendo tal cual es tiene plena capacidad de significar y significa mucho más que si fuera una copia o estuviera constituido a modo del científico o el matemático. Sus equívocos no son necesariamente un síntoma de

pobreza sino todo lo contrario, remiten a su flexibilidad y amplitud, aunque también a su mayor complejidad.

Se replicará, quizá, que esta idea de los cuatro mundos primordiales no es, propiamente, una idea científica; ya los pueblos primitivos, que no tenían una ciencia como la actual, poseían la idea de alma y de vida, por ejemplo. Sin embargo, el análisis que aquí realiza Jaspers es estructural, no histórico. A fin de cuentas, todas las experiencia humanas, incluso la ciencia, tienen origen en el hombre mismo y en su modo de comportarse, comprenderse e interpretarse, en su libertad, a la postre, y en su Existencia posible. Los primitivos, sin duda, tenían a su modo las ideas de alma y de vida, pero en su animismo carecían quizá de la noción de un mundo inorgánico donde se destaca lo mecánico e impersonal. Lo que dice Jaspers es que la ciencia empírica ha dotado estas ideas, dondequiera hayan nacido y cualesquiera sean los motivos porque lo hicieran, de conexiones demostrables, relacionadas y dependientes. Tampoco dice que siempre haya de ser así, sólo muestra lo que ha llegado a ser.

En lo que Jaspers insiste es que entre estos cuatro mundos, que llama primordiales, aunque conexionados y necesitado cada uno del anterior para poder existir, no hay unidad y continuidad sino un salto. He de ponerme en la vida anímica en cuanto tal para entenderla, dice, no puedo recurrir ni a la física ni a la vida del espíritu, ni pasar de la una a la otra por transiciones. Partiendo de la legalidad de una no se puede deducir meramente la de la otra. Cada uno de estos mundos primordiales ha emergido, como se dice actualmente, del otro. El emergentismo, la irreductibilidad de lo que ha surgido a las condiciones de su surgimiento es hoy una idea ampliamente aceptada en el ámbito de la ciencia. Bunge y Popper, por ejemplo, la admiten sin cortapisas. Popper, en el Yo y su Cerebro, describe los tres mundos de la realidad, que coinciden aproximadamente con los cuatro de Jaspers, como interrelacionados, pero adscritos cada uno a su propia legalidad.

En Jaspers, cada uno de estos mundos primordiales forman esferas relativamente autónomas, pero a lo largo de la serie el carácter de la realidad se modifica en cada uno de ellos, y tiene su propia objetividad. La mensurabilidad en el mundo inorgánico; la teleología en el de la vitalidad; la expresión y vivencia en la del alma y el documento inteligible (en el más amplio sentido del término documento) en el caso de la vida del espíritu.

En realidad nadie cree que los polos se atraen porque sientan mutua simpatía, del mismo modo que nadie estima que dos personas se aman porque tienen cargas físicas de signo opuesto. Sin embargo, aunque esto último nos parezca absurdo, de hecho ha sido pensado: por medio del vitalismo, en el primer caso, y por el del mecanicismo, en el segundo. El asunto de transferir la objetividad y legalidad de cada una de estas ideas íntegramente en la otra se llama reduccionismo. En él se considera a uno de estos mundos primordiales como la variable independiente de la cual las otras no son más que derivaciones secundarias, sin reconocer los saltos, hendiduras e inconmensurabilidades que existen entre ellos, y falsificando su propio sentido. Pero el reduccionismo tiene su origen en la analogía, que discutimos anteriormente. En efecto, se puede pensar, y se ha pensado, la vida como mecanismo, el espíritu como vida, la sociedad humana como organismo, etc. Indudablemente, aunque ilegítimo como totalidad, este proceder no es del todo inválido. Concebir el riñón como una máquina depuradora no sólo es adecuado, dentro de ciertos límites, sino de gran utilidad, y los miles de paciente que siguen viviendo gracias a la diálisis así lo certifican. Otra cosa, sin embargo, es concebir la vida, que es una polaridad creada entre un mundo interior y otro exterior, como una máquina, que es pura exterioridad.

La infinitud

Dijimos previamente, por necesidades de la exposición, que el hombre sólo puede conocer científicamente en la finitud, finitud alcanzada por medio de la idea finita en el seno de la sinfinitud. Sin embargo, es hora ya de corregirnos a nosotros mismos, porque la idea, en el concepto de Jaspers, no es finita sino infinita. La idea de lo que la vida es, basada en objetividades impositivas, ha atravesado por diversos períodos. Para la iatromecánica es puro mecanismo, para la iatroquímica, química pura, para el vitalismo elán o aspiración, para el darwinismo evolución, etc. Esta enumeración demuestra que ninguna objetividad finita, posibilitada por la idea, agota la idea, como se deja claramente de ver al recorrer la historia de la ciencia. La idea, por lo tanto, producto del espíritu, a diferencia de la objetividad, que emerge de la relación entre la idea y la sinfinitud, es en sí misma infinita, y ninguna objetividad singular puede cumplirla ni llenarla jamás.

Algo similar ocurre con la vida del espíritu, donde quizá se entienda con mayor precisión y claridad el sentido de la infinitud. Un

poema, una novela, un cuadro, una pintura, una forma de Estado, el Derecho o un lenguaje son objetividades efectivamente presentes, pero ningún poema ni novela concluyen la literatura ni anulan su posibilidad. Siempre es posible escribir nuevos poemas y novelas, pintar otros cuadros, dar vida a otros Estados, etc. La idea de la literatura, de las formas estatales, de la vida del espíritu en general, queda siempre abierta a infinitas posibilidades, y nunca nadie ni nada termina de agotarlas.

Claro que si la idea es infinita no se la puede abarcar ni cerrar. Sin embargo, la definición de la sinfinitud es la de lo que **prácticamente** no se puede abarcar ni cerrar. ¿No son idénticos, entonces, el infinito y el sinfinito? ¿No se trata, acaso, de un juego de palabras carente de sentido? Hemos puesto **prácticamente** en cursiva para señalar justamente la diferencia entre lo que no se puede cerrar ni abarcar pero impide cualquier práctica, es decir, lo sinfinito, y lo que tampoco se puede abarcar ni cerrar pero que en su seno hace posible la acción y el conocimiento, es decir, la infinitud. El estéril sinfinito, entonces, realmente es vencido por el infinito, que es donde cobra sentido una objetividad finita pero de desarrollo y posibilidades infinitas, y por lo mismo inacabable, incalculable e incognoscible como totalidad. Por eso, la pretendida totalidad del mundo alcanzada con la ciencia es en realidad especulación y metafísica, y aunque pueda tener valor desde ciertos puntos de vista como cifra, no lo tiene en la ciencia que busca la objetividad.

La existencia empírica se extiende, como decía Pascal, entre lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño, que son inaccesibles a nuestra intuición. No hay un sustrato del mundo como mundo, dice Jaspers, que conozcamos con validez general e impositivamente, y lo que llamamos sustrato no son más que modelos tomados de nuestro mundo sensible, a partir de los cuales deducimos consecuencias que esperamos encontrar en nuestro mundo sensible, y de acuerdo con ello los falsamos, como decía Popper. Pero los modelos fallan en lo más grande y en lo más pequeño. La naturaleza, la materia, la vida anímica y la del espíritu son realidades inconcebibles, infinitas como ideas. En una frase memorable, Jaspers dice "que la no intuible claridad de la fórmula (de la idea) luce en absoluta oscuridad". Parece brujería, agrega, pero se diferencia de ésta en virtud de la perfecta racionalidad, la contínua corrección de resultados, la comprobación crítica, la eficacia técnica y en el que no valgan los caprichos ni la autoridad.

Ideas y realidad

Antes de concluir este apartado quisiéramos precisar mejor las conclusiones de las nociones precedentes de Jaspers, para que no se susciten equívocos en torno a sus posturas.

La presencia de los mundos primordiales, a su juicio, nos patentiza no la unidad sino la multiplicidad del mundo, cuyo fondo no aprehende la idea, en tanto remite al sinfinito, y que como infinita nunca se da totalmente. Las ideas, sin embargo, no son, para Jaspers, el saber científico propiamente dicho sino su impulso y su frontera. Los fenómenos que la ciencia presenta, por otro lado, en tanto aluden a lo otro incomprensible que no se comunica, constituyen un misterio impenetrable, misterio que sin embargo no roza los de la **Existencia**, las relaciones interpersonales, la comunicación, el amor etc. Con la ciencia, sin embargo, que no llega a la interioridad, escudriñamos sus condiciones. Si es verdad, dice Jaspers, que despertamos a la vida mediante procesos fisiológicos, psicológicos, la tradición y la historia, nada de ello nos explica el ser que podemos ser. Cada idea es sin duda una unidad. La matematización, por ejemplo, deja de lado toda cualidad, y la física, tan prodigiosa, comprende por sí misma que no puede dar una imagen exhaustiva del mundo, además de que cada una de sus respuestas suscitan nuevas interrogantes. La vida, a juicio de Jaspers, es algo originario que nunca se podrá captar con los medios de lo inanimado. Lo vivo y lo inanimado están uno junto al otro, uno es condición del otro pero no son lo mismo. La biología, por otra parte, no capta la totalidad del viviente sino algunos de sus elementos físicos, la interioridad del mismo no es objeto de ciencia. En cada idea, por eso, se capta una unidad en la naturaleza pero no **la** unidad de la naturaleza.

Por otro lado, aún cuando nosotros, como conciencia en general, producimos por medio de la idea todo lo que conocemos, lo producimos respecto de la forma que entra en las categorías del entendimiento, o si se quiere: de nuestras interpretaciones, en virtud de las cuales pueden ser objetos para nosotros. Pero en lo que refiere a su ser no producimos, dice Jaspers, ni siquiera un granito de polvo. Si como postulaba Kant, el espacio y el tiempo son las forma de intuición del fenómeno en el que vivimos, pensamos y conocemos, no son el en sí mismo. El ser mismo es aquello insondable para la investigación, que se nos muestra en el fenómeno pero que retrocede siempre en cuanto sí mismo. La realidad empírica, entonces, en cuanto fenoménica, está sustentada por la realidad trascendente,

por el ser envolvente y abarcador que no se presenta como objeto de investigación. Esto no significa que para Jaspers haya dos mundos, por ejemplo uno aparente y otro verdadero, sino un único mundo abierto para el lenguaje de la trascendencia, donde el ser en sí es un concepto límite que manifiesta nuestro aprisionamiento en el fenómeno. Sólo en nuestra libertad, como postulaba Kant, tenemos una relación inmediata con el ser mismo, de modo que sólo nuestra **Existencia** entra en contacto con la trascendencia, **Existencia** que no puede realizarse sino en y por el mundo. La objetivación, a su juicio, sólo es falsa cuando se hace unívoca con el ser y es tomada por toda la realidad.

No existe, entonces, la unidad de un ser empírico fundado en sí mismo como ultimidad coherente por completa y conocida, y aunque en toda investigación se busca la unidad, y todo progreso consiste en el hallazgo de alguna, la unidad del mundo como tal no es una meta alcanzable. Sobre qué elemento comienza o se fundamenta el mundo es algo que no se puede encontrar con la ciencia, porque realidad e infinitud, no cerrada e inabarcable, son en ella una misma cosa. Tan pronto como pretendemos dar a la infinitud personal o mundana una consistencia objetiva, dice Jaspers, caemos en contradicciones, porque la idea encuentra en el mundo su cumplimiento, no su acabamiento.

En tanto huimos de la incierta **Existencia** para hacer presa en un mundo seguro, caemos, sin embargo, en una nueva e inesperada incertidumbre, pero la trascendencia, ganada en el límite de la ciencia, es aún mera negatividad, la negatividad de la ignorancia, la conclusión de que no sabemos qué es el mundo como mundo. Pero esto, dice Jaspers, no es el cumplimiento de la libertad, que como Existencia, por encima del mundo (que no es todo, absoluto ni autosuficiente), con mi propio ser yo mismo sostengo una relación positiva y actual.

Límites de la ciencia en la planificación y ejecución de la vida humana

Hemos dicho recién que la ciencia nos pone de cara a una trascendencia que de momento hemos de considerar negativa. Anteriormente, habíamos constatado que la **Existencia** y la libertad son inobjetivas, que las conocemos por signos indirectos y como reflejo de nuestra propia actividad. Por otro lado, sabemos que la ciencia y la técnica

hacen posible un amplio dominio del mundo por medio del cálculo y la planificación. Ahora bien, ¿tienen el cálculo y la planificación científica el mismo sorprendente rendimiento cuando se aplican a la vida humana? ¿Podemos predecir lo que será del hombre? ¿O todo depende de cómo él mismo conciba sus propias posibilidades, limitadas por la situación particular en la que efectivamente está? ¿Qué pasa con el cuidado, la crianza, la educación y la acción política cuando se encaran con instrumentos técnicos y científicos?

A iguales causas iguales efectos; y la misma causa produce siempre los mismos efectos, constituyen dos axiomas cuyo cumplimiento acredita que conocemos científicamente lo que decimos conocer. Basados en ellos, el mundo se ha transformado de un modo que era inimaginable hace sólo cien años. En el hacer técnico está, por un lado, el mundo inalterable de las leyes naturales conocidas, y por el otro la posibilidad de modificarlo partiendo de esas misma leyes, pero según sea nuestra elección. Porque conozco cómo se comporta el mundo en distintas esferas puedo introducir en él modificaciones duraderas. Es cierto que aquí también hay límites, dice Jaspers, no se puede fabricar algo de la nada, por ejemplo, ni lograr el movimiento perpetuo ni superar la velocidad de la luz, etc. En la propia realidad biológica se deben conservar ciertos parámetros, o fabricarlos, para poder vivir. Pero cuáles son los límites de aquello que es técnicamente posible es algo que no se puede responder con certeza. Jaspers, en 1931, consideraba que no era absurdo, por ejemplo, concebir y realizar lo que denominaba un buque que navegara por el espacio y realizara viajes interplanetarios. Sin embargo, dice, lo que quiera que se pueda hacer con seguridad sólo puede hacerse a condición de conocerse como mecanismo y como algo absolutamente otro. Ahora bien, la vida, el alma y el espíritu, ¿se pueden operar técnicamente como si fueran un mecanismo y lo absolutamente otro? ¿Es acaso nada la libre comunicación de las **Existencias**, donde uno es para el otro y no lo absolutamente otro?

A juicio de Jaspers, la crianza y la educación ocupan un lugar intermedio entre técnica y **Existencia**. Con ellas se espera, en el mejor de los casos, que brote la originalidad propia del otro, y el maestro desarrolla fines y métodos concebidos al escuchar y dejarse llevar por el otro, pero sin que él lo sepa ni lo pueda comprender, es decir, sin auténtica comunicación **Existencial**. Sin embargo, el límite del éxito para conseguir lo que se quiere, en este caso, está en al pecu-

liaridad del otro, peculiaridad que a falta de comunicación **Existencial** no conocemos y que él mismo no ha aclarado ni decidido. Por eso, como consecuencia del proceso educativo al que se le someta, el alumno lo mismo puede rebelarse que quedar como amaestrado, cegando su propia originalidad. ¿Podemos saber de antemano lo que ha de ocurrir? No, dice Jaspers, porque el hombre actúa sobre sí mismo en su experiencia histórica de un modo incalculable.

A nuestro juicio, da buena prueba de ello la historia de los experimentos educativos del siglo XX. A la libertad total, en la pedagogía de la infancia y la adolescencia, regularmente le ha sucedido la necesidad de imponer restricciones, y viceversa, en un vaivén que nunca se resuelve, porque las consecuencias han sido siempre distintas de lo querido, aspirado y propuesto. La finalidad objetiva ha influido retroactivamente sobre el educando, justamente porque ni es objetiva ni firme, y la auténtica incondicionalidad de la **Existencia**, que el infante también experimenta, y que no consiste en un cálculo, lo lleva a arriesgarse, renovarse y cambiar de un modo impredecible. Cada generación trae algo nuevo y propio sobre el mundo (en realidad esto vale para cada individuo) y no se remite a cumplir las metas en que la generación que le precede la ha formado, lo que no quiere decir que eso nuevo que trae sea mejor que lo anterior. Lo comprensible y calculable de la existencia humana, en definitiva, tiene como límite lo incomprensible, aunque comunicable, de la libertad y la **Existencia**.

También se patentiza esta situación, y por los mismos motivos, en la escala superior de la organización social y política. Todas las utopías han terminado muy mal, incomprensiblemente. La organización política, en realidad, es una tarea infinita y siempre recomenzada cada vez. Es que si la organización perfecta y definitiva del mundo fuera posible, dice Jaspers, seria un cumplimiento inmanente del ser absoluto, y ya no serían necesarias ni la aclaración de la Existencia ni la comunicación **Existencial** ni la libertad. La trascendencia sería nada, y nada también el hacer incondicionado, que como trascender de la posible **Existencia** en la existencia empírica aparece como la certidumbre del ser. La acción finalista es concebible por su fin, y se justifica por sus resultados, pero la acción finalista en un mundo perfecto dotaría cada acción de un criterio, sentido, y objetivos suficientes, nunca habría riesgo ni creación. La acción incondicionada, aunque se realiza conforme a fines, no que-

da suficientemente determinada y fundamentada para esos fines, y no tiene en el éxito ni en el fracaso, entendidos en general, ningún criterio último de verdad.

Como dice Jaspers, lo que técnicamente puede realizarse con seguridad sólo es posible a condición de conocerse como mecanismo y como algo absolutamente otro. A nuestro entender, la consideración impersonal del hombre, como si fuera el caso de una generalidad o la mera suma de mecanismos particulares, criterios con los que efectivamente se han proyectado y previsto la educación, la sociedad, la vida sexual o el matrimonio, etc., han producido siempre estropicios y respuestas no calculadas. Para justificarse, allí donde los programadores y manipuladores, los operadores políticos y los tecnócratas tienen todavía honestidad intelectual como para reconocer sus fracasos, siempre se apela a que aún no se tienen los conocimientos suficientes. El Gran Hermano no se rinde fácilmente, ni se rendirá jamás, porque para él es inconcebible que el hombre sea libertad y **Existencia** posible, en virtud de lo cual es para el otro, en la comunicación, y no lo absolutamente otro que yo manipulo técnicamente desde fuera.

El sentido de la ciencia

Resumamos lo ganado hasta aquí. La ciencia es un saber de lo objetivo, metódico (es decir, consciente de sus propios métodos, necesariamente cierto, válido para todos, universal) porque abarca todo lo que se le ofrece. Es rigurosa y exacta, tan exacta que muchos toman a la matemática como su modelo, pero, también, es consciente de sus límites a través de la autocrítica, en cuyos límites el hombre sigue ansioso e incierto sobre lo que le cabe esperar y lo que debe hacer. Abandonado a un saber válido en general, como dice Jaspers, el hombre se hace inconsciente de sí mismo. La ciencia enseña a dominar lo sinfinito y anticiparse, pero en ella todo se desintegra en una multiplicidad. Entonces, ¿qué sentido tiene?

Para Jaspers, la ciencia es un llamamiento del ser, de modo que podemos y debemos preguntarnos por su sentido. Sin embargo, la ciencia no responde a esta pregunta. Dirigidos a ella no obtenemos respuesta. El sentido de la ciencia no es la misma ciencia. El sentido y la clave de la ciencia la tiene el que la produce, porque es uno de sus comportamientos, no el único, sin duda, pero uno de ellos. La pregunta por el sentido de la ciencia no hay que remitírsela a la ciencia, que no contesta, sino al **Existente**, que puede contestar. Y la res-

puesta del Existente es clara y neta: él mismo está animado por una voluntad de saber que la ciencia materializa. El sentido de la ciencia, entonces, no es científico sino que arraiga en la voluntad de saber del Existente. Sin embargo, aunque sea clara y neta, la respuesta es ambigua, porque no dice en qué consiste esa voluntad de saber.

La ciencias se han cultivado, y se las cultiva, con pasión incluso, esperando de ellas lo que no pueden dar. En realidad, el hombre no se conoce objetivamente, ni siquiera cada cual se conoce nunca a sí mismo de este modo sino en la comunicación Existencial realizada en el medio de la libertad, y no se puede, a diferencia de lo que ocurre con el mundo, ni introducir en él modificaciones duraderas ni planificar su Existir. Aunque al hombre no se lo puede manipular con éxito asegurado, este propósito ha sido uno de los sentidos de la ciencia. Construir un hombre a imagen del hombre puede haber dado origen a un Frankestein, pero la manipulación no es tanto científica como técnica. Sin embargo, la técnica así concebida traiciona a la ciencia, porque el saber científico del mundo no asienta en el mero saber del mundo sino que trasciende sobre sí mismo, y cuando no se trasciende, pretendiendo que es un saber del mundo como totalidad y sin ambigüedad, como lo hemos discutido con anterioridad, es un mero escapar de la Existencia y una pretensión de reposar falsamente en lo otro que yo mismo no soy. La ciencia alcanza hasta donde alcanza el saber impositivo, y en lo tocante a lo fundamental de la Existencia humana no hay nada impositivo, de modo que no rige la ciencia sino la comunicación Existencial.

A nuestro juicio, si la comunicación Existencial es el fundamento del hombre, un hombre nunca podrá crear a otro. Podrá originarse, quizá, un biotipo idéntico al del hombre tal como lo conocemos, una réplica acaso mejorada, pero si allí radicara también un poder ser, ese ser no sería nunca lo que su creador concibió sino lo que él mismo decidiera ser por medio de la comunicación Existencial. Pero si no fuera un poder ser, ¿en que sentido se podría decir que lo creado es un hombre? Ni todas las ciencias del mundo nos harán nunca dioses.

Pero la ciencia es algo más que esto, aunque su sentido es oscuro porque no le es inmanente ni científicamente demostrable. Sabemos que ha nacido, como vimos al comienzo de este capítulo, en el seno de prácticas concretas cumplidas en la existencia empírica y a raíz de las preguntas surgidas en las minas y talleres, en la administración pública, en la guerra, en la paz, etc. Por lo tanto, lo que le pertenece

indudablemente, dice Jaspers, es una voluntad de saber y un fin concreto, y no la pregunta por su propio sentido ni la mutua copertenencia de todas ellas. Estas últimas preguntas surgen, en cambio, cuando pretendo cerciorarme de mi propio ser, del yo mismo, en definitiva; allí, dice Jaspers, donde ya no busco un fin concreto sino una totalidad y una unidad. Pero la unidad de las ciencias, a juicio de Jaspers, no está, como lo ha pretendido la discusión espistemológica, ni en la deducción ni en la inducción ni en el tipo de juicio ni en general en los procedimientos lógicos formales con que se la ha aclarado. Tampoco está en su poder para distinguir hechos de sueños; fantasías y caprichosidad aleatoria de auténtica impositividad; libertad de autoridad, etc., porque los sueños, fantasías, caprichos y autoridades son también reales. Las ciencias se corresponden y conexionan verdaderamente, se unen y unifican, de acuerdo con su contenido sustancial, dice Jaspers, cuando para cerciorarme de lo que es busco lo Uno, la unidad, cuando en todo lo especial se busca el ser queriendo saberlo todo.

Ahora bien, esto es, propiamente, metafísica, dice Jaspers. El sentido de las ciencias, entonces, está en la metafísica, y no en una especie de superciencia o de ciencia holística. No se nos oculta que mencionar en la actualidad la palabra metafísica es ponerse automáticamente al margen, porque la metafísica ha muerto, la metafísica ha sido rebasada. Un discurso que utilice tal término no significa nada, pero lo que pretendemos es señalar un pensar, que en todo caso vale en tanto da cuenta de la realidad y no en cuanto informe sobre lo que está de moda o en tanto coincida con ella. Es cierto que en la filosofía hay también movimientos pendulares. Así, durante un tiempo, se la concibió como totalidad de la ciencia, o como teoría del conocimiento, pero a juicio de Jaspers la filosofía no es verdadera en el sentido de las ciencias, de la validez universal, sino que es un pensar que tiende a clarificar la fe filosófica. Más que por el sentido de las ciencias, la filosofía se pregunta por el sentido de la vida humana, porque es ante ellas que se abre el ser ilimitado en su aspecto objetivo y subjetivo. La ciencia indica dónde y cómo nos encontramos, pero no despliega la sustancia de la verdad, dice Jaspers, sólo indica formas y direcciones en que ella se hace presente, y esto es un momento esencial para la filosofía. En el filosofar el hombre llega a su origen, origen que no puede ya basarse en nada porque es absoluto, carece de finalidad y no se justifica por ninguna utilidad. Filosofar, para Jaspers, es tomar conciencia del ser llegando a ser sí mismo en la certeza de la trascendencia.

Pero es indudable que hay muchas metafísicas. La ciencia, dice Jaspers, de modo espontáneo produce la propia. Así ocurre cuando se absolutiza un punto de vista singular como el verdadero ser, fundamento, origen o sustancia del mundo. Todo son átomos, por ejemplo, o todo es movimiento mecánico, etc., y para ello se apela a pruebas empíricas. Sin embargo, la metafísica ha concebido ideas similares previamente a la ciencia. Demócrito, dice Popper, sin ninguna prueba empírica supuso que el mundo estaba constituido de átomos, y esta idea ha estado guiando uno de los programas de investigación en la física hasta que obtuvo las pruebas de su existencia, por métodos científicos, claro está, no metafísicos. La ciencia, dijimos anteriormente, se anticipa, hace hipótesis sobre lo sinfinito y busca las pruebas que las confirmen o las rechacen. La metafísica, dice Jaspers, ha sido la partera de la ciencia, porque múltiples metafísicos concibieron supuestos que descendieron a hipótesis, en virtud de las cuales se hizo posible el pensar científico, metódico, hasta que purificadas de toda metafísica ascendieron después como comprobaciones de una teoría científica fecunda, como el caso de los átomos. La metafísica, por lo demás, creó las categorías y los conceptos que luego se emplearon como eficaces e indispensables medios de la investigación empírica.

Como quiera que sea, ciencia y metafísica, dice Jaspers, hoy están separadas, para beneficio de ambas. La ciencia sólo trata de hipótesis de consistencia objetiva. Pero con ello, como lo discutimos previamente, la imagen del mundo se ha desintegrado en ordenaciones relativas, es decir, ya no hay imagen del mundo propiamente dicha, mientras que la verdad existe como idea. Pero hay muchas ideas y ningún saber impositivo es incondicionado, como también lo discutimos previamente. Ahora bien, la metafísica hoy no se puede entender, al modo de antaño, como un simple saber de algo, como un saber que redondee, complete o trascienda a la ciencia, por ejemplo. La metafísica hoy, a juicio de Jaspers, propiamente es una aclaración de cómo nosotros mismos nos encontramos en el mundo, situación a la que a su modo contribuye también la ciencia. Pero sin metafísica, con las puras ciencias particulares, sólo hay exactitud objetiva, no orientación intramundana ni un encontrarse a sí mismo en el mundo. La conciencia en general, origen de la ciencia, se ha llenado de cognoscibilidades relativas, indudablemente fecundas, pero por eso mismo, porque son relativas, ha quedado el espacio libre para que la Existencia se aclare y se cobre a sí misma, metafísicamente, aprehendiéndose en su absoluta historicidad.

Como quiera que sea, no se debe confundir, como antaño, la ciencia y la metafísica. Se puede asegurar, dice Jaspers, que hoy por hoy la ciencia legítima no precisa de ella, más aún, que donde quiera mantenerse en su propia originalidad es antimetafísica, por las razones que discutimos anteriormente. Pero del mismo modo, se puede asegurar que sin metafísica no hay ciencia. Sin los impulsos que brotan de la Existencia posible la ciencia languidecería. El conocimiento científico es asunto incompleto de una vida finita en la limitada historia humana, y no sólo deja el mundo sin cerrar sino con la convicción de que jamás lo penetraremos del todo. Pero esta conciencia purificada de la ciencia impositiva es impulsada por la Existencia, porque es allí, dice Jaspers, donde se experimentan las posibilidades para una humanidad que se aventura en algo cuya meta y sentido ignora, aunque esté animada e impulsada por ello.

Sin embargo, como en todas las fronteras hay ambigüedad, en los límites de la ciencia queda abierta la posibilidad para un trascender que tiene en realidad dos sentidos, dice Jaspers. Negativamente, trascendiendo la ciencia podemos caer en la mera irracionalidad. Positivamente, la trascendencia realiza la apertura para la posibilidad de la libertad. Donde no todo está científicamente decidido existe aún lo que es absolutamente otro de la naturaleza como origen en la comunicación Existencial. A la postre, si se quiere conocer la existencia empírica es para orientarse universalmente en el mundo, para acercarse al ser cerciorándose de lo impositivo, para dominar las sinfinitudes y concebir unidades. Pero yo soy yo mismo donde no me repliego tras un punto de vista objetivo ni donde la otra Existencia es un objeto para mí, donde mi inmediatez, en fin, no es natural ni pasiva sino ser presente como realidad inobjetiva y acto libre. Y el no hacerse uno presente Existencialmente a sí mimo es idéntico a tenerse por objeto, y como objeto no se puede ver al ser sino como objeto. El verdadero ser presente, sin embargo, es Existencia, acontecimiento, no un mero vivir o sentir sino un querer, decidir y cumplir, rebasando los límites hacia la libertad y la realización histórica, en una objetividad que cada vez es superada.

Las ciencias cerradas en sí mismas

Positivismo

El Positivismo, que tantos logros ha hecho posible en la ciencia, a juicio de Jaspers malogra sus éxitos al absolutizar sus puntos de vista, en virtud de los cuales abandona la ciencia y construye una

metafísica, un saber unitario y total, sin límites, que en cuanto tal no se puede encarar con principios científicos sino filosóficos. Sin embargo, cualquier disputa con el Positivismo no puede apelar a una realidad extra empírica, conocida al modo de lo empírico, lo cual sería absurdo, porque no hay ningún conocimiento impositivo más allá de este saber. En el debate con el Positivismo sólo se puede recordar el carácter incompleto de la realidad empírica a través de la propia inconsistencia y falta de unidad de lo empírico. Desde este punto de vista, Jaspers formula las siguientes objeciones al Positivismo.

En primer lugar, en ninguna parte el Positivismo reconoce lo individual, con su propio valor, sino que lo considera parte, servidor o instrumento de una generalidad o totalidad que reposa sobre sí misma. Contiene y reedita la idea de un mundo cerrado, cósmico, donde lo que es se identifica con lo que puede conocerse en forma de conocimiento científico, y lo único real es lo perceptible para cualquiera en el espacio tiempo, lo que se puede objetivar tanto por medio de la percepción externa o interna. Pero conocer, para el Positivismo, significa cómo es que cada hecho singular ha llegado a ser a partir de la categoría de causa, es decir, establece en cada hecho una dependencia absoluta de sus antecedentes, de modo tal que ya no es posible concebir la libertad y la mismidad; así yo no soy yo mismo y me contraigo a ser cosa u objeto que se reduce a sus antecedentes y no a sus decisiones. El ser exclusivo está constituido de elementos idénticos, sobre cuya base lo real se compone mecánicamente, pero esta afirmación se hace *a priori* sin que haya a la base experiencias satisfactorias, casuísticas, estadísticas ni experimentales. Por ejemplo, la concreta predicción genética en el caso particular es completamente indeterminada, y en casos favorables alcanza una probabilidad estadística, pero el Positivismo la afirma como un dato universal del hombre en sí, porque las cadenas de causalidades agotarían las posibilidades, lo que no está demostrado ni consiste en un conocimiento de relaciones causales concretas.

Cierto es que en tanto conocemos al hombre en la ciencia se reduce a cadenas causales que agotan todas las posibilidades y se puede inferir de leyes generales todas las posibilidades de un caso, pero éste no es un conocimiento de la realidad total, pues el conocimiento no es más que determinado y por tanto particular. El error se origina cuando la tesis general, en lugar de abarcar la sinfinitud de sus aplicaciones, se amplía hasta afirmar que la totalidad "no es más que....", en pasar de lo singular al todo, no ya en relación con la

peculiaridad de un finito conocido en la sinfinitud de sus manifestaciones, sino de un finito y sinfinito determinado al todo e infinito indeterminado. Todas las cosas y el todo son tratados erróneamente como objetos empíricos. Pero la realidad del hombre singular es, en primer lugar, como toda existencia empírica singular, sinfinitamente indeterminable; por tanto, inagotable para el conocimiento en el tiempo. En segundo lugar está la posibilidad de ser sí mismo, la cual se aprehende sin que por eso sea objeto del conocimiento[12].

Cuando se asume que las fuerzas que impulsan el existir son empíricamente dilucidables, como en el Positivismo, la voluntad no es más que instintividad sin **Existencialidad**. La búsqueda del propio interés o prestigio, la satisfacción erótica, y en general todos los impulsos, son concebidos como hechos, es decir, actúan necesariamente y de acuerdo con leyes naturales cognoscibles, y no hay nada más que eso.

No obstante, una íntima contradicción empapa al Positivismo, porque concibe el ser como dirigible por el conocimiento. En el Positivismo coexisten una metafísica con una ética: la convicción de que es posible una organización justa de la existencia empírica, lo que da origen a las ideas, contradictorias entre sí, de que lo real es puramente causal y que sin embargo se lo puede modificar en relación con nuestras valoraciones, aunque de acuerdo con su propia metafísica las valoraciones, para poder operar en un mundo causal, han de ser hechos causados, no elegidos, y no contener, por ende, nada de libre preferencia ni de deber ser.

Por otro lado, aunque el Positivismo admita, en algunas de sus acepciones, que hay un incognoscible, realmente lo deja de lado como si no importase. Se empeña en las tareas que conducen a la justa organización del mundo, las que sin embargo nunca se materializan ni alcanzan la meta. Pero la sinfinitud del esfuerzo para lograr esa meta no lo perturba realmente, tiene satisfacción en recorrer el camino como medio para una existencia futura que nunca se logra. Pero frente a estas dificultades, el positivista que reconoce estos límites dice simplemente que hay un no saber todavía, sustrayéndose a las dificultades, es decir no saca las consecuencias y continúa engañándose con nuevas afirmaciones.

[12] Karl Jaspers. FILOSOFÍA. Tomo I. Págs. 248-249.

También conduce a contradicciones irresolubles el intento de pensar el ser como la unidad universal del mundo empírico. Pero es que en el Positivismo no existe conciencia de esa posibilidad del pensar sin conocer, formulado en las antinomias kantianas, en virtud de las cuales el mundo queda sin cerrar para el saber, y donde la misma experiencia nos conduce a conclusiones que son contradictorias entre sí. Si pretendo conocer el mundo como finito, al establecer el límite he de suponer que algo queda fuera de él; amplío entonces el límite para abarcarlo, pero así me aboca al mismo problema, de modo que en realidad no puedo pensar el mundo como finito sino como infinito. Pero si lo pienso como infinito entonces ya no puedo hacerme una imagen pensada de él. Lo mismo ocurre si lo pienso como teniendo un comienzo en el tiempo o siendo eterno. La objetividad, sin embargo, ha de estar exenta de contradicciones. Para el pensamiento, en cambio, no para el entendimiento, la única realidad que existe es la antinómica, de modo que no se puede objetivar. La absolutización del concepto de verdad como lo verdadero científicamente impositivo, propia del Positivismo, supone que todo lo que es entra en esta verdad que no se adecua al ser sí mismo, y la trascendencia no puede sino quedar cuestionada.

El Positivismo, por último, no se puede concebir a sí mismo partiendo de la realidad que conoce el Positivismo, es decir, no se puede concebir que esa realidad que conoce sea realmente conocida. El positivista, dice Jaspers, no cuenta consigo mismo, porque el conocer está frente a lo conocido, hay siempre una relación sujeto-objeto, no puramente objetos, que como totalidad sigue existiendo ante el objeto aislado. Partiendo de la realidad concebida por el Positivismo, que soslaya al sujeto en la relación sujeto-objeto, es inconcebible que los mecanismos conocidos sean utilizados para alcanzar finalidades, no se puede explicar genéticamente que se sigan finalidades ni el derecho de una finalidad incondicionada, porque si la acción y el conocimiento no fueran nada más que un proceso explicable causalmente, estamos en la situación de no concebir nada de lo que hace el pensar o el actuar.

El Positivismo se oculta a sí mismo este dilema, por virtud de un equívoco engañador llama natural lo que concibe como proceso de la naturaleza, y con ello quiere decir al tiempo qué es lo que debe ser. Esta doble significación, primero en el sentido del acontecer necesario y después en el sentido de lo que debe ser pero que en modo alguno

sucede siempre, es un gran error, cuya supresión bastaría para que el Positivismo se superara a sí mismo[13].

Lo que según leyes naturales es necesario no necesita justificación: no se precisa de justificar la propia existencia si es que es como es por necesidad. La naturaleza, que no sabe de sí misma, nunca se justifica, ni puede ser puesta en cuestión porque ni escucha ni responde. De la misma manera, lo que existe naturalmente, sin justicia y sin injusticia, destruye y es destruido ciegamente, así también yo si fuera pura naturaleza. El positivista, sin embargo, se justifica,
4 dice Jaspers, aunque se ha negado como sí mismo escudándose en la necesidad, que para él es lo único que tiene ser. En lugar de responder realmente por mí mismo, en el Positivismo respondo cómo es que ha ocurrido lo que he hecho, de lo que en el fondo no soy responsable sino que estoy impulsado por una ciega necesidad psicológica, sociológica, biológica o económica.

El Idealismo

El Idealismo, a juicio de Jaspers, se opone radicalmente al Positivismo, toda vez que concibe al ser como espíritu, no como cosa. A diferencia del Positivismo, en él se conservan los dos polos del conocimiento, el sujeto y el objeto, de modo que no ignora que los objetos son para un sujeto y que en su mutua relación ninguno de los términos puede perderse sin malograr también al otro. Pero como el sujeto tiene la primacía, le cabe preguntar si los objetos son reales, tornándose problemática la realidad del mundo exterior.

El ser, en el Idealismo, se identifica con la idea, concebida como totalidad de sujeto y objeto. Pero la idea se piensa a sí misma libremente ante lo otro, frente a lo cual soy extraño. Como la idea, en tanto ser del espíritu, se hace objetiva en prototipos, normas y modelos, la existencia empírica, libre de lo otro, se mide por valoraciones, de modo que lo que en la existencia empírica participa y corresponde con la idea es a un tiempo verdad y realidad, sino es nada.

La existencia empírica asciende por los grados del ser hasta la absoluta penetrabilidad de las ideas. Ni causas ni efectos son lo importante, sino el devenir de todo en un ser como totalidad[14].

[13] Karl Jaspers. Filosofía. Tomo I. Pág. 251.
[14] Karl Jaspers. Filosofía. Tomo I. Pág. 171.

Este ser de la idea, sin embargo, es pensado como un proceso endógeno y cerrado que suprime todo lo objetivo, entendido como lo otro, como lo que no cumple la idea. Sin embargo la idea, a pesar del Idealismo, siempre sigue teniendo otro enfrente, irreductible, la materia del mundo existente, las sinfinitudes, lo brutal de la realidad empírica. La naturaleza no responde nunca de modo pleno a ningún concepto ni idea. Por otra parte, dice Jaspers, el Positivismo ha demostrado que incluso lo inorgánico es cognoscible de modo sistemático, y que la vida es real como vida orgánica, no como idea. Pero todo lo que es lo otro carece de importancia para el Idealismo, aunque desentendiéndose de lo fáctico construye una imagen falsamente armónica de un mundo penetrado por la vida del espíritu.

Ciencia y Existencia

El Positivismo, dice Jaspers, es un antídoto contra las ilusiones del Idealismo en tanto que investiga lo real en su facticidad y causalidad, en su realidad empírica en definitiva. En la medida que todo lo que es real para nosotros tiene que ser empírico y real como fenómeno, el Positivismo no tiene límites. El mismo espíritu tiene existencia empírica en el espacio y en el tiempo, también él es producido y destruido, porque la realidad empírica de la causalidad objetiva invade e interfiere todo lo que se ha hecho objetivo. La fuerza del Positivismo en la aclaración intramundana se mantiene mientras no se absolutiza a sí mismo, es decir, mientras no es propiamente Positivismo sino investigación libre y particular de la realidad empírica. Pero a la causalidad impositiva de lo objetivo se opone como realidad la libertad. La fuerza del Idealismo radica en su reconocimiento y, con ello, de las posibilidades que tiene abiertas el hombre.

Pero lo contrario de ambos, dice Jaspers, es la filosofía como aclaración de la **Existencia**. Aquí la verdad no se decide en el plano de lo válido como generalidad, y aunque hay captación de lo impositivo de los hechos no se niega, por ello, la verdad objetivamente contemplable de la idea, sin confusiones entre la existencia empírica particular y la **Existencia** posible, que se manifiesta como libertad, y donde la falsedad se puede entender como inautenticidad en tanto que lo negativo de la **Existencia** y no en los términos de inexactitud, como se entiende la falsedad en la realidad empírica.

El verdadero objeto del Idealismo y el Positivismo es un intemporal, donde la historicidad no tiene su propia sustancialidad. Para ambos, la historia no es más que un trayecto por medio del cual nos

cercioramos de lo que es válido de modo intemporal, por eso la historicidad no importa sino la historia universal como totalidad. Para ambos el ser es demostrado y demostrable, por eso, para ambos, el modelo es ante todo la matemática, donde el saber se fundamenta independientemente de la persona que lo entiende. Son ciencias impersonales y todo ser es cosa. Pero en la cosificación y la intemporalidad se anula el deber ser o se lo concibe como un mero someterse y colaborar con la generalidad en la búsqueda del éxito como tal, y por tanto de lo que vence en la historia, de lo que es útil, de los goces naturales y de la simple conservación de la existencia.

Eliminan el asombro, suprimen el sufrimiento y la contienda, no conocen la muerte, el acaso y la culpa, la duda ni la desesperación; no pueden ver los hechos humanos como enigmas. Por ejemplo, la enfermedad mental, para el Positivismo no es más que un proceso natural investigable, y para el Idealismo algo que no le importa, que debe dejar como anormal o como extraño a la realidad en sus erróneas representaciones. Todas las cosas están resueltas de antemano[15].

Pero la decisión y el deber pierden su realidad, su origen, cuando son verdaderas sólo en favor de lo general. Cuando puedo saber por adelantado, objetivamente, lo que es verdad, entonces no hay decisión ni deber Existenciales, que no son empíricamente impositivos ni responden a leyes generales.

En un principio la ciencia quebrantó la autoridad, la tradición, la revelación, convirtiéndose en el instrumento del hombre asentado sobre sí mismo. Después la ciencia se hizo absoluta como Positivismo e Idealismo y cayó en crisis. No rindió lo que al comienzo parecía prometer: concepción del mundo, afirmación de valores, conocimiento de la meta. Afirmando más de lo que podía afirmar se traicionó a sí misma. Y como cultura se alejó del ser. Ahora queda o volver atrás hacia la autoridad o seguir adelante hacia el filosofar, el cual puede despertar en la existencia empírica la posible Existencia, que es lo único que importa, seguir delante hacia la libertad en una relación trascendente sin saber adonde va[16].

[15] Karl Jaspers. Filosofía. Tomo I. Pág. 264.
[16] Karl Jaspers. Filosofía. Tomo I. Pág. 271.

En tanto que el Positivismo y el Idealismo suprimen la libertad, el sentido de la decisión carece de verdadera responsabilidad. Pero en el pensar no se puede llegar a un todo sin equivocarse, sin tropezar en límites donde no se sabe y donde sin embargo no es que no haya nada. El filosofar **Existencial** asciende del hecho a la idea y al **Existir**, pero como asunto que está confiado a cada individuo en su propia situación, y ligado a su peculiaridad que se encuentra a sí misma en esa comunicación que el Positivismo y el Idealismo imposibilitan, dice Jaspers. Para ellos, la verdad es lo que liga a los hombres como entes abstractos e intercambiables, el término medio. Lo peculiar les resulta inesencial, únicamente es verdad aquello de lo que debe quedar convencido todo el que lo comprenda, aunque en realidad, dice Jaspers, yo no puedo captar el mundo en el espejo y no puedo transformarme en el mundo, lo que sí puedo hacer es aclararme a mí mismo para llegar a ser el que soy.

capítulo 5

Los límites del estudio histórico

Antecedentes

En los tres primeros capítulos planteamos la idea jaspersiana de la Existencia. El yo, dijimos entonces, es el ente que se capta a sí mismo, y se capta a sí mismo porque se conoce a sí mismo, es lo que conoce y conoce lo que es. Ahora bien, la **Existencialidad**, entendida como un poder ser libre, voluntario y debido, suscitó el problema de que yo mismo no puedo conocerme como un ente con validez general, en cada caso soy un yo mismo concreto y particular, histórico, que no sabe de antemano el que es y que debe llegar a serlo anticipándose a sí mismo.

Este llegar a ser se puede entender, **Existencialmente**, como un acto libre y voluntario, y en calidad de tal incognoscible con validez general, ambiguo e incierto, porque no puedo deducirlo de nada sino que tengo que decidirme yo mismo en algún sentido. No obstante, este llegar a ser se puede también entender como las fases evolutivas en que incurre un organismo psicofísico con el transcurrir del tiempo. En este proceso hay leyes objetivas, conociéndolas me anticipo también a mí mismo, pero no por ninguna fe "irracional" sino en tanto me percato de las regularidades invencibles, allí donde no hay ambigüedad ni necesidad de decidirme. Es más, yo soy sin residuos en aquello en que estoy dado y en su manifestación. Sin embargo, la ciencia objetiva no conduce a una idea consistente de totalidad sino a totalidades parciales que persisten desgarradas entre sí, y que se explican dentro de un sinfinito no comprendido ni comprensible.

Se dirá, quizá, que esto es así pero porque la pregunta se la hemos remitido a la naturaleza, y la naturaleza, efectivamente, no se comunica, y aunque podamos entenderla dentro de ciertos límites, incluso gobernarla, no nos informa de cuál es su sentido. Se yergue silenciosa sobre nosotros, nos crea y nos aniquila sin contemplacio-

nes, sin hacer preguntas ni esperar nuestras respuestas, y realmente en ella no vemos ningún designio sino un acaecer sin propósito ni metas. Pero otra cosa sería si dirigiéramos la pregunta a quien sí la puede responder: a la historia. En efecto, en tanto que la historia es un fruto de los actos humanos, conocer las reglas y leyes de esos actos nos dice lo que somos con validez general. Mejor o peor sabríamos sin ambigüedad aquello en lo que consistimos, y no habría necesidad de decidirse en ningún sentido porque ya todo estaría decidido, incluso previamente a nuestro nacimiento. Y aunque en la historia no podamos negar que vemos a los seres humanos decidiéndose por esto o aquello, sus decisiones, en realidad, no son libres, están causalmente determinadas por el medio social en el que viven. El ser humano, a la postre, no es una libertad que se sustrae a todo conocimiento objetivo, que sobrenada por encima de todo en su posibilidad, y cuyo verdadero ser lo debe sólo a sí mismo, aunque referido a su trascendencia y ganado en la comunicación **Existencial** con otros, tal como pretende Jaspers.

Historia científica e historicidad. La historicidad de la **Existencia**, como lo vimos en el Capítulo 3: *Historicidad, voluntad y libertad de la Existencia*, es tomar conciencia de pertenecer a un origen trascendente, no remitido a la pura existencia empírica, pero que por su calidad de trascendente no se puede sondear ni exponer como validez general, y que no obstante se revela y es real en la realización incondicional y efectiva del sí mismo. En la historicidad me cercioro de mí mismo en la unidad mía con mi existencia empírica, allí donde yo creo un mundo y me aclaro en comunicación con otros. La historicidad, por lo tanto, no es un conocimiento de la historia, que es un estudio objetivo y científico del pasado, y que como todo conocimiento objetivo se realiza por la conciencia en general, de modo que en él, como cognoscente, estoy separado del objeto que conozco.

Sin embargo, ese conocer de la historia, dice Jaspers, me abre posibilidades en mi situación concreta. A su juicio no hay nada más esencial que cerciorarnos de nosotros mismos por medio de la historia, la que nos abre el vastísimo horizonte de la humanidad y nos aporta el contenido de la tradición en que se fundan nuestras vidas, nos suministra patrones para medir el presente, nos libera de la vinculación inconsciente a la propia época y nos muestra al ser humano en sus más altas posibilidades y creaciones imperecederas. Sin embargo, con todo ello la historia muestra también la fatalidad que todo lo destruye.

Las ciencias del espíritu

Como dijimos en el Capítulo 3: *Historicidad, voluntad y libertad de la Existencia*, en un ámbito decisivo de la filosofía europea de los siglos XIX y XX, el problema de la comprensión del viviente se encaró como el de la historia y la historicidad. De acuerdo con esta perspectiva, la vida humana, propiamente, es espíritu. El espíritu, que algunos llaman cultura[17], es lo que el hombre hace por sí mismo y no en tanto que naturaleza. El espíritu es todo aquello que no está dado sino que es producido por el mismo hombre como fruto de su reflexividad, actividad y libertad, de modo que pudo también no haber sido o haber sido de otro modo. En el ámbito del espíritu, que no es un proceso causal, mecánico, previsible ni calculable, es donde tiene sentido el *kairós* o el instante eminente, al que aludía Jaspers, como la posibilidad de alcanzar la efectiva unidad actual de la Existencia con la existencia empírica, o del ser que debo y quiero ser con el que ya soy, la perfecta pero siempre breve manifestación del sí mismo.

Espirituales son la actividad artística, científica, religiosa, filosófica, política, etc. A través de todos estos actos creadores el hombre configura efectivamente el mundo en que vive, y le da sentido a su existencia. Pero no lo hace todo por sí mismo, cada uno al nacer ya encuentra el espíritu activo en su entorno, respecto del cual le cabe comportarse apropiándoselo, rechazándolo o transformándolo.

El hombre, como naturaleza, trae una dotación en virtud de la cual conoce el mundo que lo rodea. Sabe de la luz, por ejemplo, porque tiene un ojo abastecido de una retina fotosensible y conectada con centros analizadores y sintetizadores del cerebro. Para reconocer las figuras precisa de un proceso de maduración, donde se conjuga información sobre el movimiento, distancia, luminosidad, tacto, etc. Sin embargo, este proceso, en tanto se den las condiciones que requiere para desarrollarse se produce fatalmente, y fracasa, en cambio, inexorablemente cuando no se dan. Son muchos los eslabones que determinan la visión, desde dietéticos hasta anatómicos, y la ausencia de alguno de ellos puede ocasionar la ceguera, parcial o total.

[17] Para Gustavo Bueno, el término cultura es sincategoremático, para significar algo requiere de un genitivo, por ejemplo: agricultura. A su juicio, la palabra cultura, de uso tan extendido, en realidad no significa nada salvo que aluda al cultivo del espíritu, pero de ese modo entra la palabra que se quiere eliminar usándolo sin ella.

Sin embargo, la apropiación de los productos del espíritu no se efectúa según este sencillo esquema estímulo-respuesta. Con los ojos leemos un libro, pero no es con los ojos que sabemos lo que dice. Al libro, efectivamente, no lo vemos con los ojos. Con los oídos escuchamos la música, pero no es con los oídos que penetramos su sentido. En realidad, como ya decía la escolástica, no hay ningún órgano **del sentido** en cuanto tal, aunque los órganos **de los sentidos** sean necesarios para que podamos apropiárnoslo.

Dilthey, a finales del siglo XIX, distinguió entre el comprender y el explicar, distinción que Jaspers siempre conservó. Explicamos, por ejemplo, cómo es que la luz impresiona la retina, qué ocurre en ella cuando un fotón la excita, por donde discurren luego los estímulos, en fin, cómo se organizan y producen sus efectos. Pero haciendo esto estamos fuera de aquello que conocemos, porque lo que ocurre sucede como un acontecimiento que no precisa de nuestra voluntad, de nuestra inteligencia ni de nuestra intervención para que se efectúe. Ocurre aunque no lo comprendamos. Podemos quizá cerrar los ojos y cortar el proceso, pero no es nuestra libertad la que decide sobre el cómo del proceso, estamos efectiva e irremisiblemente dados en lo que es así. La explicación diltheyana alude, por lo tanto, a lo que hace el científico, o el hombre común y corriente, cuando conocen algo que ocurre en el mundo según la forma en que discurre, pero que acontece de modo impersonal, calculable, siempre del mismo modo y según necesidad.

Cuando se trata, en cambio, de la vida del espíritu, vida que carece de órganos, como dijimos anteriormente, y es completamente etérea, pneumática como se decía en la antigüedad, lo que uno se apropia es un significado, y lo así apropiado lo llamó Dilthey lo comprendido. Pero el comprender ya no es un proceso natural, estereotipado, que ocurre siempre del mismo modo. En el comprender, distinguimos primero aquello que se comprende, supongamos un texto antiguo. En este caso, primero se ha de fijar el texto, entender lo que dice según lo que el autor quiso decir, precisando el sentido que para él tenían las palabras que usaba, a las que solemos imponer el sentido de las palabras tal como se usan hoy. La misma palabra naturaleza, por ejemplo, alude a cosas muy distintas entre un filósofo estoico y un científico moderno, pero aquí no se trata de decidir quién usa el término de modo más correcto, sino qué dice cada uno usándolo, para así entender lo que el otro piensa o pensaba. Pero esto no sólo ocurre con textos antiguos, para saber lo que

digo yo hoy, y lo que hoy dice el otro, se precisa de la comunicación Existencial, el paciente indagar en los productos del espíritu propio y del ajeno con vistas a alcanzar claridad sobre el efectivo ser que somos y queremos ser.

Pero en el modo que comprendemos, sin embargo, hay un asunto que no se presenta en el estudio de la naturaleza: no estamos fuera de aquello que conocemos, porque yo comprendo según el que soy; yo estoy en lo comprendido y lo comprendido soy yo mismo. En el caso de la traducción y comprensión del texto citado anteriormente, yo puedo dejarme llevar negligentemente por mis propios prejuicios, e imponerle, sin ningún esfuerzo de mi parte, un sentido que él de suyo no tiene; pero puedo también esforzarme por revelar lo que efectivamente dice, con un denuedo prolongado y metódico conducido por mi propia honradez intelectual, por el modo que yo he elegido ser según lo que entienda por honradez intelectual, aunque esto sólo me permite avanzar y no me de ninguna certidumbre. Según como yo sea, entonces, será lo que comprenda, y entraré o no en efectiva comunicación con el otro, personalmente o con los frutos de su actividad espiritual.

Nada ilustra mejor estos asertos que LOS CARACTERES, de Teofrasto. En ese antiguo texto griego el autor ofrece lo que se ha llamado etografías, breves pinceladas sobre las formas de actuar y entender el mundo ilustrado con personajes de los que destaca algún rasgo: el avaro, el grosero, el paciente, etc., los que puestos en situación tienden a entenderla y comportarse de acuerdo con esa nota dominante que les caracteriza. El violento en todo ve la riña, el timorato en todo una amenaza, etc. El mundo es según él mismo es. Del mismo modo, para comprender un texto filosófico yo ya tengo que ser, aunque sea un poco, filósofo, para sentir la música algo de músico debo tener. Sólo en la medida que yo soy, en tanto me anticipo en mi comprensión de mí mismo, cobran sentido todas las circularidades hermenéuticas que hemos descrito en Jaspers: la libertad, la fe, mi ser yo mismo, la voluntad, etcétera.

Entre el comprender y el explicar se ha suscitado el problema del origen, ¿cuál de los dos es más original. Para algunos es el comprender, pues sólo en el ámbito de la interpretación y la comprensión se entiende el explicar. La relación sujeto-objeto, por ende, no es lo primero ni el fundamento del conocer sino una posibilidad secundaria surgida del círculo hermenéutico. Jaspers, a nuestro entender,

no estableció una prelación, conservó el comprender y el explicar para ámbitos distintos del conocer, por razones que discutiremos en el próximo capítulo, y que tienen que ver con el reconocimiento de lo otro en lo que estoy dado, y el carácter infinito de las interpretaciones.

Ahora bien, respecto de la historia hay dos posiciones fundamentales. Unos la entienden como un proceso natural, con leyes necesarias, regulares y fatales, como un acaecer calculable, previsible y programable, que yo contemplo como un sujeto que observa un objeto, es decir, como un proceso explicable. Según otros, en la medida que la historia es el fruto de la actividad del espíritu, las vacas no tienen espíritu pero tampoco tienen historia, y el espíritu, por otro lado, sólo se conoce en la comprensión, es ella, la comprensión, la que garantiza su conocimiento. Ahora bien, si yo estoy en lo comprendido, como dijimos previamente, la historia será comprendida por mí según el que yo soy, o según lo que yo comprenda de la historia es que yo soy. Jaspers, a nuestro juicio, está en este segundo grupo, que de entrada parece conducir al subjetivismo, al irracionalismo y la arbitrariedad.

Historia y sociedad

El individuo humano, aislado y puramente orgánico, es inconcebible, porque no es autosuficiente, depende de otros para poder ser. Por eso, la concepción de la sociedad como mera suma de yoes ya constituidos que firman un pacto para empezar a convivir, es fantástica. La sociedad, dice Jaspers, precede al individuo, y es el vehículo que hace posible la individualización, que jamás se logra por el mero despertar automático y la maduración escalonada de ciertas disposiciones endógenas, aunque tampoco sin ellas, sino por medio de la vida del espíritu y la comprensión.

La sociedad, en cambio, a diferencia del individuo, en tanto es autosuficiente es perfectamente concebible en sí misma. El hombre, en efecto, vive en sociedad, y las formas concretas de su espíritu e individualidad, partiendo de la más fundamental, el lenguaje, no son una pura y autosuficiente creación. Los sordos no han hablado por siglos, y aunque son capaces de entender y expresarse han permanecido como inválidos mentales hasta que alguien descubrió una técnica para hacerles accesible el lenguaje, adiestrándolos, por medio de una nueva vía sensorial, no auditiva, respecto de lo que

ellos mismos y ninguno de nosotros somos capaces de elaborar por nosotros mismos. El lenguaje y la vida del espíritu están en relación con la sociedad a la que se pertenece: siempre dependemos de una tradición, dice Jaspers. No existen los lenguajes privados, aseguraba Wittgenstein, todo lenguaje es público. Pero en el lenguaje se está ya desde siempre en el lenguaje, y es con él mismo que se lo mide y abarca, no con ninguna otra cosa.

Ahora bien, la sociedad, cualquiera de ellas, no es un hecho instantáneo sino que hunde sus raíces en un pasado remoto, cuya apropiación, eventualmente, nos aclararía el presente en el que estamos y con ello el origen y la meta de nuestro existir, porque de una cosa se ha seguido la otra, o una ha dado origen a la otra, y es a partir de estas actuales que otras sobrevendrán. Pero este sucederse es una sinfinitud, y de la sinfinitud del pasado sólo conocemos una parte. Como dice Jaspers, nos es imposible realizar una reconstrucción íntegra. A pesar de esto, respecto de lo que ha ocurrido en la historia, dice Jaspers, en todos lados se han elaborado imágenes míticas y poéticas, que junto con establecer el origen del cosmos encuentran el lugar y el porqué del hombre, aunque entre ellas no haya coincidencias, ofreciendo cada una versiones distintas del origen del primero y de la situación del segundo. Algunas concepciones filosóficas, como las de Hegel o Marx, han pintado también la totalidad de acuerdo con sus propios presupuestos o comprensiones, idealista en el primer caso, materialista en el segundo. Todos, por lo demás, vivimos a merced de alguna concepción unitaria de la historia, no porque hayamos realizado una reflexión sistemática sobre ella sino porque extrapolamos, para todos los tiempos, nuestra propia experiencia presente, o, mayormente, porque nos apropiamos de algún círculo de ideas históricas, incluso inconscientemente.

En cambio, la historia científica, como dice Jaspers, se funda sobre el material empírico del pasado del que dispone el investigador actual, lo que en este contexto Collingwood ha llamado el documento. Documentos, de acuerdo con este autor, son todos los restos de la vida pretérita de los hombres, desde los utensilios domésticos hasta los monumentos civiles, religiosos y funerarios, las creaciones artísticas y folclóricas, las concepciones religiosas y filosóficas, los edictos y leyes estatales, los usos y costumbres, etc., que en tanto sean aprehendidos por medio de documentos nos hacen posible comprender como vivieron aquellos hombres, como se comportaron en relación con su propia comprensión, cómo pensaron y se

entendieron a sí mismos, a la sociedad en que vivían, al cosmos que lo contiene todo y a los dioses que todo lo gobiernan.

Los rastros empíricos y los documentos del pasado son pocos, y no se han conservado sistemáticamente para hacer la historia inteligible sino por intereses y azares. Así, por ejemplo, Toynbee reconocía que se contaba con una enorme cantidad de documentos egipcios, simplemente porque emplearon mucha piedra y el clima de esa región conserva mejor los papiros. En cambio, se han perdido infinidad de rastros originarios del medio oriente, que son mucho más importantes para entender la historia europea que los que se produjeron en Egipto, pero sólo por que el clima de esa zona no es propicio para su conservación, aparte de otros factores, ciertamente, como las guerras y destrucciones que llevan consigo. Ahora bien, si decimos que los documentos son pocos es en relación con lo que efectivamente aconteció, la mayor parte de lo cual simplemente ha desaparecido, en relación a la capacidad de conocer para una vida particular dedicada a la investigación lo preservado es sinfinito, de modo que la mayor parte de la documentación no es posible articularla en un todo. Entre los historiadores hay también especialistas.

En relación con los documentos, a nuestro juicio, es preciso distinguir entre la historia científica y la novelada, tan en boga últimamente, y junto con ello el problema de la imaginación histórica. Emil Ludwig escribió una obra, que como la de Shakespeare llamó Otelo. Pero en el prólogo reconoce que sólo tomó los nombres que Shakespeare hizo inmortales, nombres que a su vez aquél había tomado de una crónica histórica publicada en 1565 por Giraldi. Ahora bien tanto el inglés como él mismo usaron aquella crónica como estímulo, pero dotaron a sus personajes de caracteres, conflictos y circunstancias sociales que no guardan relación con el original, sino que son sentidos y expuestos de una manera diferente.

> *Siempre combatí, tanto en mis trabajos históricos como en la teoría,* la vié romancée, *la novela histórica, que según palabras de Goethe, arruina por igual a la historia y a la novela. Sólo el fondo es histórico en este libro. No se trata de una novela histórica, pues sus héroes no vivieron jamás*[18].

[18] Emil Ludwig. Otelo. Prólogo. Pág. 1.

Muchos autores, en cambio, menos honrados que Ludwig, pretender hacer pasar sus propias creaciones imaginarias, sostenidas en nombres históricos, por historia verdadera, y nunca advierten al lector de los límites para preservarlo de confusiones. Sin embargo, en el contexto de una documentación fiable y rigurosamente tamizada, de acuerdo con las técnicas propias del historiador, todavía es posible la genuina imaginación histórica. Si sé, dice Collingwood, basándome en documentos acreditados, que en cierta fecha Julio César estuvo en Roma y que en tal otra estuvo en Alejandría, puedo legítimamente imaginar que en algún momento de ese período hizo el viaje entre ambas ciudades, y aunque así no sé si lo hizo por mar o por tierra, no tengo para ello documentos, puedo descartar, con absoluta certeza, que lo haya hecho en avión. En el estudio de la historia es posible conocer en virtud de los documentos e imaginar razonablemente ateniéndonos a ellos, establecer posibilidades e imposibilidades, conjeturas e inferencias. Cada documento, en efecto, abre posibilidades trascendentes respecto de sí mismo, y del dato que objetiva e indudablemente contiene. Lo que no se puede justificar es la novelería histórica, que sin datos recrea sucesos y caracteres, o que basado en lo que hoy ocurre y conocemos extrapola a lo que en su imaginación descontrolada simplemente supone que tuvo que acontecer. El Código Da Vinci, alguna biografía de moda sobre Alejandro Magno, etc., constituyen ejemplos imponentes de esta forma de fraude histórico, que sin embargo es gozosamente recibido por un amplio público.

La historia científica, dice Jaspers, es el estudio de lo que efectivamente ocurrió, de lo que los hombres efectivamente pensaron e hicieron, de cómo lo hicieron y de cuales fueron sus consecuencias. Todo esto es muy difícil de lograr, y desde luego no se puede tener un panorama total de la historia. Pero eso no quiere decir que no podamos saber nada, aunque el peor enemigo del conocimiento, en este terreno, sea la fantasía desbocada y desprovista de crítica.

Existen, sin embargo, grandes obras históricas que no son fruto de la mera imaginación, y que sin embargo presentan una reconstrucción total de la historia. Basadas en documentos, incluso con una pasmosa erudición, emprenden un vuelo magnífico y desconcertante, que por un instante pareciera brindarnos, finalmente, algo así como el plano de la historia. En el siguiente apartado analizaremos tres obras históricas. Dos de ellas de modo directo, la otra a través del juicio de Jaspers. Todo ello nos servirá de contrapunto

respecto de las concepciones históricas de Jaspers, que expondremos a continuación, y de los límites que a su juicio el saber histórico contiene.

Oswald Spengler

Cada cultura, según Spengler, repite el ciclo inexorable de nacimiento, crecimiento y muerte que caracteriza a los organismos individuales, de modo que incluso ya antes de nacer tiene fijada, como cualquier otro ser vivo, el límite de sus días: sobre ella pesa una condena que nada ni nadie suspenderá ni prorrogará. Ahora bien, a lo largo de su crecimiento y desarrollo cada cultura despliega una idea, un carácter específico se diría, que por su naturaleza es incomunicable para cualquier otra, es exclusivo de cada una de ellas. Todas las creaciones, de cada cultura, desde la poesía hasta el deporte, son el símbolo y la expresión tangible de ésa y sólo de esa idea que la anima y la conduce, del mismo modo que el plan dirige, indica y regula la construcción y la actividad de cualquier organismo. Por eso es que hay un estilo artístico, una filosofía, una religión y un régimen de vida propio de los griegos, otro de los chinos, otro de los egipcios, etc. Cada cultura vive según la idea de fondo que la inspira, y es gracias a ella que la historia posee unidad y no es un mero sucederse de cosas sin sentido ni ilación. En estas condiciones ¿qué puede en realidad saber un griego acerca de un chino, o un sumerio de un egipcio o éste de un cristiano? Nada, responde Spengler, cada uno asimila el mundo de acuerdo con las reglas de su propio metabolismo, y un manzano siempre dará manzanas, ya sea que lo plantemos en China, Egipto o Grecia. La comunicación entre culturas, según Spengler, es siempre un malentendido, una falsedad, y en el mejor de los casos una ilusión.

Como todo lo que empieza a vivir, la etapa inicial de una cultura es insegura y vacilante. Es la edad temblorosa pero extraordinaria de los mitos y la fantasía, la hora venturosa de los Homeros y los Hesíodos. A esta etapa le sigue el período de la juventud, logrado con el pleno dominio de las capacidades y manifestado por la creación filosófica, la mentalidad científica, el arte clásico, la hondura, en fin, y el refinamiento intelectual. Como la edad madura de la vida éste es el período luminoso, fuerte y seguro, cuando florecen los Sócrates de cada cultura, y después de ellos el séquito admirable de los Platones, Aristóteles, etc., junto a una brillante corte de artistas, juristas y científicos que los suceden y los acompañan.

Que un idéntico impulso mueve a estos hombres, según Spengler, es indudable. Obsérvese en Occidente como al mismo tiempo brotan, en distintos países y por personajes que no tienen entre sí ninguna relación, aparte de estar en el seno de una misma cultura, tanto el cálculo infinitesimal como la música sinfónica, se realizan los descubrimientos transoceánicos, se levantan las catedrales góticas y se inventan los relojes, florecen los grandes místicos castellanos y Copérnico hace tambalear la idea de que el universo gira alrededor de la tierra. Hasta entonces existía la idea de un universo limitado y contenido, pero todas esas nuevas especulaciones y creaciones nos hablan de un universo nuevo, abierto hacia el infinito, y de un hombre tan audaz que se aventura sin temor a recorrerlo y conocerlo en un viaje que se remonta hasta los mismos cielos. Todas estas realizaciones occidentales, sin duda, están timbradas con el mismo sello, al que Spengler denomina fáustico, idea que habrá de dominar por varios siglos la vida del Occidente.

Aunque no se compartan los principios de esta atinada observación de Spengler, expuesta con lujo de detalles, obliga a indagar en el porqué de las coincidencias que él descubre, las cuales se aprecian en todas las culturas. ¿No es que reconocemos, aunque tengamos un saber muy deficiente y nada erudito, una imagen china y la distinguimos de otra hindú, egipcia, inca o azteca? Cada cultura, en efecto, parece tener su peculiar marchamo, igual a como cada especie tiene sus inconfundibles diferencias especificas.

Pero todo lo que vive envejece y está llamado a morir. La idea central en torno de la cual obra y se organiza una cultura declina con el tiempo, pierde su vigor, su fulgor y su calor, y la vida en torno suyo se enfría y languidece. La cultura, entonces, termina consumiéndose, y con ella todos sus posibles retoños y variaciones. Pero aún no ha llegado la hora de la disolución, este no es sino el momento del ocaso que la precede, y que Spengler denomina Civilización, para distinguirlo del previo que ha llamado Cultura. La Civilización, entonces, es el preliminar inmediato y el signo distintivo de una extinción próxima y cercana. En esta edad, en la que ya se ha agotado el aliento vital, adquieren máximo vigor y soberanía las artes propias de la senectud, todo aquello que refleja fatiga, desilusión, descreimiento y que augura la pérdida final del autodominio y de la capacidad para imprimir la más mínima dirección y sentido a la propia vida.

Sobre la escena aparecen ahora, en el papel protagónico, esos productos que viven sin relación ni con el sentimiento, como en las etapas iniciales de la Cultura, ni con la madurez de un intelecto equilibrado, como en sus períodos clásicos. Lo que se produce simplemente es desorden, entropía, egoísmo y debilidad. Se empieza a subsistir al margen de los impulsos filosóficos, religiosos o estéticos, es decir, se adopta el gusto por la técnica y con ella por lo grande en sí, por las empresas militares, los negocios, la codicia y la plutocracia. Se pierde el estilo y aparece la promiscuidad en las artes y las costumbres. La familia tradicional se descompone, el *patois* sustituye la gracia de una lengua viva y los hombres terminan brutalizados e inclinados a todo lo que sea informe, decadente, revuelto y monstruoso. Después de este espasmo terminal la Civilización se disuelve y deja el terreno libre para que nazca otra Cultura.

Para el alemán, su propia época era la Civilización de esa Cultura que llamó gótica, fáustica, nacida en la Europa post medieval. Su sentencia ya estaba también dictada, sólo quedaba ejecutoriarla. Tanto en el espíritu personal como en la naturaleza de sus instituciones creía apreciar Spengler los pavorosos estigmas de la aterradora ancianidad y las señales inconfundibles de un pronto fallecimiento. La muerte misma, en todo caso, puede prolongarse en un estado de letargo, como el dilatado período de parálisis que siguió al deceso de la civilización egipcia posterior a las pirámides. En estas circunstancias, la vida, como lo ilustra claramente el citado ejemplo, sólo puede repetirse en una oprimente, monótona, penosa e insoluble mecanización.

En las concepciones de Spengler la historia humana ya está escrita antes de comenzar, de modo que la libertad carece de sentido. La historia es una aventura orgánica, dependiente de nuestra constitución biológica. Sus ideas han sido criticadas desde muchos puntos de vista, aunque en general atribuyéndole al autor motivos que el crítico no puede conocer, salvo que comparta su intimidad, y que no se deriven directamente del texto. Por ejemplo, se ha dicho que son reaccionarias y fascistas. Sin embargo, su escrito es varios años anterior incluso a que la palabra fascista apareciera en el escenario de la historia. El uso impreciso e injurioso de los términos, tan característico del historiador sectario y de partido, confunde, impide pensar, simplifica y no acierta en lo problemático que las ideas tienen de suyo.

Como quiera que sea, para Jaspers, en tanto que Spengler entiende como biológica la vida del espíritu, incurre en una forma

de reduccionismo, asunto cuyo sentido discutimos en el capitulo anterior. Sin embargo, si bien eso sirve para caracterizarlo, no resuelve el asunto, aún queda por demostrar que el reduccionismo, en este caso, es completamente inútil para aprehender lo que pretende. Spengler, a raíz de sostener un modelo biológico, y por ende científico, creía pronosticar lo porvenir con la precisión de un astrónomo. Sin embargo, su morfología histórica, dice Jaspers, no se basa en hechos sino en analogías, símbolos y metáforas, en cuyo agrupamiento, si bien en muchos puntos hay plausibilidad, hay también capricho y arbitrariedad. Las analogías y metáforas son lo que son, pero de ningún modo son un conocimiento causal, no entrañan necesidad, sirven para ordenar, relacionar y comunicar lo aprehendido con ellas, pero no permiten hacer predicciones. Con la analogía no se conoce metódicamente una realidad, no hay en ella necesidad, tal como la entendemos en la ciencia empírica, sino, como dice Jaspers, interpretación, que como tal conduce a lo infinito.

Así, por ejemplo, es plausible la descripción fisiognómica de las distintas culturas hechas por Spengler, y se comprueba porque aun no sabiendo exactamente porqué podemos distinguir un producto chino de uno hindú, por ejemplo. Pero la imposibilidad de comunicarse entre un chino y un hindú, que a partir de eso pronostica Spengler, no es una cuestión de derecho sino de hecho: fueron hindúes, precisamente, los misioneros que introdujeron, difundieron y arraigaron el budismo en la China. Como éste, cualquiera encontrará cientos de ejemplos, antiguos y modernos, similares. Para Jaspers aquí estamos en el ámbito de la dialéctica, donde el todo se presenta en polaridades y nunca se aprehende como un todo unitario: debemos aceptar las diferencias entre los hombres, porque son indudables; pero no por ello podemos negar su unidad, concediendo, al mismo tiempo, que el hombre es el mismo en todos lados, de modo que siempre está abierta la posibilidad para que se comuniquen entre ellos.

Arnold J. Toynbee

En uno de los últimos tomos de su obra, que lleva el título La Inspiración de los Historiadores, Toynbee, además de trazar una biografía de los más grandes cronistas y narradores, analiza las razones y las circunstancias que lo encaminaron a él mismo en la elección de su oficio. Cuando comenzó su tarea de historiador, hacia 1913, a los veintipocos años de su edad, llevaba más de quince estudiando grie-

go y más de doce latín, y conocía, en su lengua original, todos los escritos que han perdurado tanto de Grecia como de Roma. Durante la infancia, su madre, que también era historiadora, todas las noches le relataba algún episodio de la historia de Inglaterra, o de la civilización Occidental a la que esa sociedad pertenece. En la mente del niño empezaron a mezclarse los sucesos de su país natal, que oía en las noches, con los de la antigüedad greco-romana, que estudiaba durante el día. Sin embargo, no era una mezcla caótica ni desordenada, se producía, espontáneamente, una especie de superposición en las imágenes a través de las cuales parecía revelarse un trazado similar. Había ciertos hechos, instituciones, obras de arte, tipos humanos, filosofías, concepciones del mundo y simples hábitos cotidianos de aquella civilización periclitada, que calzaban tan bien con sus equivalentes Occidentales, que podían considerarse, por decirlo con un término acuñado por él mismo, como filosóficamente contemporáneas. Cuando a la lista de la Clásica y Occidental fue agregando el conocimiento de todas las otras Civilizaciones que han habido a lo largo de la historia humana, la similitud en los trazados que mostraban lo convenció que el extraño fenómeno de la contemporaneidad filosófica que había encontrado primeramente entre aquellas dos culturas no era fortuita ni accidental, sino que constituía la trama misma de la civilización y el sentido general de la historia. Sin embargo, esta intuición tan enorme ¿como era posible ejecutarla?

Toynbee sabía ya lo que quería decir pero no sabía como hacerlo. Una tarde, sin embargo, en que parecía haber desistido de su búsqueda, quizá convencido que era una tarea mayor de lo que sus fuerzas le permitían acometer, el tren en el que se dirigía a Palestina, a través de la Anatolia, se detuvo en una remota aldea turca. Como era habitual en estos casos, el guardaestación salió al andén a dirigir el tráfico con las clásicas banderas y pitos, pero llevando sobre su cabeza un curioso gorro del lugar, que Toynbee identificó como de origen escita. A través de una cadena espontánea de asociaciones, algo así como un instante eminente, reconstruyó el historiador el camino por medio del cual un bonete usado en el siglo vi aC, por un pueblo nómada y estepario ya desparecido, todavía seguía usándose, 2.500 años después, en una estación ferroviaria de la Turquía del siglo xx dC. Sin embargo, a través de ese recorrido halló algo que él andaba buscando, y que era infinitamente más importante: el camino que le permitiera disponer, de modo inteligible, la inmensa pero aún informe materia acumulada con su propia visión de la historia humana. Febricitante, se encerró en su gabinete del tren, y

durante toda aquella memorable noche estuvo escribiendo el plan de su obra, que alcanzó a terminar justo antes de que a la madrugada siguiente el convoy llegara a destino. Durante los treinta años siguientes, Toynbee desarrolló, sin cambiar un ápice, el programa concebido a raíz de aquella extraña y afortunada iluminación.

En su trabajo, Spengler aplicó ideas biológicas, pero Toynbee se inspiró exclusivamente en experiencias e imágenes históricas. Obsérvese cómo hasta su mismo destino personal remeda la condición esencial de la historia. La fortuna de su nacimiento en una familia que lo predispuso a estos estudios, y su propia coincidente inclinación por ellos. Su ciega tarea de acumulación y preparación de algo que al final se torna un designio y un destino. Sus fracasos iniciales y la parálisis consecutiva, seguidas por una especie de milagro que le franquea un camino que quizá ya ni siquiera buscaba. El juego con fuerzas que se cree dominar y que sin embargo nos sobrepasan, pero también el gobierno de potencias que no terminamos de entender. La mezcla inextricable del azar y la necesidad, del trabajo y la fortuna, del plan y la frustración, de la oportunidad y la realización. ¿Y no es esta, acaso, la sustancia de la vida de todos los seres humanos y de toda la historia?

El primero de los cometidos que Toynbee se propuso aclarar es definir que se nombra con la palabra Civilización. ¿Hemos de entender por ella cualquier sociedad humana? A su juicio no, porque si bien los hombres siempre han vivido en sociedad, y el número de las sociedades es innumerable, el de civilizaciones no pasa de veintiuno. Por otra parte, si bien la aparición del hombre sobre la tierra se remonta a centenares de miles de años, la primera Civilización, Súmer, nació sólo hace cinco mil años atrás, y falleció dos milenios después. Entre la primera criatura humana y la primera Civilización corre un largo período ocupado por el así llamado hombre primitivo, cuya sociedad mira básicamente al pasado cuidando de repetir las técnicas e instituciones que le han permitido, después de abandonar el reino animal, subsistir primero y propagarse posteriormente hasta ocupar todos los confines del globo. La sociedad primitiva es, entonces, básicamente conservadora, y la Civilización nace cuando este letargo se rompe y cobra un empuje en virtud del cual se abandona el camino trillado para adentrarse por un sendero cuyo final se ignora. El fundamento de la Civilización, entonces, para Toynbee, no es un pueblo ni una raza ni una cultura ni una lengua ni una técnica, no es nada material ni contable, es un impul-

so, un *elán*, palabra que tomó del vocabulario filosófico de Bergson, quien con ella había aludido al motor más intimo, secreto y esencial de la vida. Si una civilización, por lo tanto, se eleva por mor de un *elán* inaprensible, declinará y caerá cuando lo pierda.

Para Spengler, la caída de la civilización es el resultado de una ley biológica, el cumplimiento de un destino que precede a la historia y le fija un derrotero ineludible. Para Gibbon, en cambio, otro gran historiador inglés, era un asesinato perpetrado por manos extranjeras. La respuesta sorprendente de Toynbee es que lo acontecido cuando una civilización muere no es un deceso natural ni un crimen espantoso sino un suicidio. Las civilizaciones mueren cuando ellas mismas ahogan su *elán*, el brío en virtud del cual han salido de las tinieblas. Ahora bien, el suicidio ocurre a consecuencia de los tiempos revueltos y de angustias en que una civilización cae a consecuencia de haber abandonado el proceso de iluminación, aclaración y manifestación de la naturaleza del *elán*, reemplazándolo por la injusticia, la fuerza y la violencia como exclusiva regla vital.

A nuestro juicio, hay similitudes entre la concepción histórica de Toynbee y la **Existencial** de Jaspers. Para el primero, el hombre está llamado a vivir de acuerdo con un *elán*, que es verdadero y es la verdad, pero que nadie conoce ni puede terminar de conocer sino a través de su historicidad y manifestación, en una empresa que no conoce el reposo y donde la parálisis equivale a la ruina. Es con mi propia actividad que participo del *elán*, no lo conozco como si fuera un objeto o tuviera validez general, lo tengo, participo de él según mi actitud comunicativa con él, con la que podemos, de modo inconcebible, ser lo mismo en la participación. Pero esto no es una fatalidad sino depende de mi libertad, la verdad se ofrece, pero es el hombre quien voluntaria y libremente debe asirla o dejarla escapar. Todo depende de su decisión.

La concepción de Toynbee, como dice Jaspers, a diferencia de Spengler no se sostiene sobre descripciones morfológicas sino sobre causalidades de todo tipo: sociológicas, psicológicas, filosóficas, religiosas, etc. La verdad es que el panorama que ofrece Toynbee es de una amplitud y erudición inconmensurables. Con todo, a juicio de Jaspers, aunque de modo mucho más matizado, fundamentado y plausible que Spengler, la historia de Toynbee no sólo habla de aquello que podemos conocer imperfectamente, el pasado, pasado que nos habla según nuestra propia comprensión actual, sino también de aquello que no podemos conocer de ningún modo, porque

al menos una parte del futuro, la que tiene que ver con la historia, depende de nuestros imprevisibles e incalculables actos libres.

Karl Marx

Jaspers se refirió a la filosofía de la historia de Marx, de modo monográfico, en al menos dos ocasiones, las que están recogidas en sus CONFERENCIAS Y ENSAYOS SOBRE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA y en LA RAZÓN Y SUS ENEMIGOS EN NUESTRA ÉPOCA. La primera de ellas, sin embargo, apunta preferentemente a la personalidad excepcional de Marx, que para Jaspers es comparable con las de Kierkegaard y Nietzsche, y sólo secundariamente a sus ideas. En el segundo texto, en cambio, entra de lleno en su doctrina y consecuencias históricas, de modo que hemos desarrollado este apartado basándonos en éste.

A juicio de Jaspers, la influencia de Marx en el mundo moderno tiene un carácter triple: científico, filosófico y político. Como científico de la economía política, Marx mantuvo los hábitos mentales y las actitudes que caracterizan el ejercicio de la ciencia, es decir, la argumentación en pro y en contra de los hechos y las teorías particulares, buscando su confirmación o refutación crítica. Pero no es por esto, dice Jaspers, que ha destacado a lo largo de la historia moderna, sino por su filosofía.

Como filósofo, como cualquier filósofo, Marx no se queda en los hechos particulares sino que arriesga una visión de la totalidad, pero donde todo lo particular conocido por él confirma y detalla su propia visión total de la historia. Para él no hay enigmas, misterios ni nada que no sea sabido por él y su doctrina. Por eso, la filosofía de Marx se presenta, en primer lugar, como la superación de la filosofía, porque hasta él la filosofía habría contemplado la realidad, pero ahora se trataba de transformarla. En segundo lugar, supone que la filosofía es una ciencia, incluso sustituyó el nombre filosofía por el de materialismo, concretamente materialismo histórico y dialéctico. Pero no se trata, dice Jaspers, del materialismo de la química y de la física, sino de aquel que reconoce que lo fundamental de la realidad humana está en el trabajo y la producción y que toda realidad humana se deriva de ello, de modo que agota toda su realidad. Como el hombre, por medio del trabajo se produce a sí mismo, él es el ser mismo y el creador de sí mismo y de su mundo. La religión, en la doctrina marxista, ha enmascarado esta realidad poniendo el poder creador en Dios o los dioses, y en calidad de tal es el opio del pueblo que vela su propia realidad.

La filosofía de Marx, dice Jaspers, no cree en el Dios único sino en la ciencia unitaria y en la unidad de ciencia y *praxis*. Sin embargo, para él la historia humana es parte de la historia de la naturaleza, de modo que al ser conocida la historia, la ciencia natural también se torna ciencia del hombre. De ahí que haya una sola ciencia, y que ésta sea la historia. Pero en esta ciencia la objetividad e imparcialidad son falsas porque destruyen la unidad y afirman una verdad absoluta y a-histórica. La verdad, en tanto que histórica, es dialéctica, y es por su devenir que se halla en el punto que se halla hoy. Pero un pensamiento así, apunta Jaspers, donde la objetividad y la imparcialidad son falsas, ya no puede confrontarse con nada y naturalmente deviene en propaganda y apología.

Para Jaspers la verdad siempre es definitiva, pero como no podemos apropiárnosla siempre estamos en su búsqueda, de modo que es en realidad una creencia movida por la fe. La ciencia moderna, desde luego, se caracteriza por la necesidad, la validez universal, el método y la objetividad, pero apunta a lo particular, carece de un método único, tiene varios, con los que se encamina hacia determinados objetos, no al todo. Por eso, la ciencia filosófica y unitaria del marxismo, dice Jaspers, no tiene nada en común con la ciencia, más bien remeda a la antigua filosofía con sus pretensiones de un saber total, sistemático y completo, que no obstante se demostró que era pura hipótesis justamente con ocasión del advenimiento de la ciencia moderna. Pero como toda fe en algo se caracteriza por repudiar la incredulidad, el marxismo ataca a los que son agnósticos y escépticos respecto de su doctrina. La fe disfrazada de ciencia, dice Jaspers, es intolerante y tiene el fanatismo de la certeza ciega contra todo lo que está contra ella, es agresiva e incapaz de comunicación.

El tercer ingrediente de Marx que reconocía Jaspers, era la política, pero su acción en este terreno depende plenamente de su propia fe filosófica. Como Marx, dice Jaspers, conoce sin ilusiones la realidad de la fuerza y el poder que operan en la historia, ambos se tornan decisivos en su programa. Siempre piensa en la eficacia de la acción y rehuye la discusión y el "palabreo"; quiere adeptos, porque su objetivo es la dictadura del proletariado, cuya realidad sólo es posible por la violencia. En Marx, dice Jaspers, no hay la menor autolimitación consciente de tal voluntad de poder, pues el contenido de su creencia lo justifica todo, y como por otra parte posee una visión completa y científica elabora un plan total de la historia y pretende llevarlo a cabo.

Pero Marx ha aniquilado la ciencia en nombre de la ciencia y de la dialéctica. Como la realidad, tal como la vemos y nos la representamos se nos hace manifiesta en oposiciones y cambios bruscos, a este modo del acontecer Marx le ha concedido un valor absoluto. Todo para él es dialéctico, pero por el modo en que entendió la dialéctica, no como nuestro modo de aprehender la realidad sino como la realidad misma, como causalidad inscrita en la realidad, la dialéctica se tornó causa de todo. Y cuando se conoce la causa de todo es fácil prever los acontecimientos. Por otro lado, como la realidad avanza por contradicciones dialécticas, sólo activándolas hasta el extremo se producen los cambios. Así, la destrucción del capitalismo y de sus ideologías, entre otros los derechos del hombre, que Marx consideraba productos de la ideología burguesa, se producirá la transformación que daría origen a un hombre nuevo, auténticamente total. Lo destructor es entonces lo creador, aunque para Jaspers esto sea pura magia investida de pseudociencia.

Pero en la política la dialéctica no sólo entiende lo que pasa en general sino que se torna un instrumento que sirve para fundamentar lo que quiera que se desee en este instante, y en calidad de tal es la forma más efectiva de la sofística. Si no hay verdad ni razón eterna, dice Jaspers, toda realidad es historia, la historia por otra parte es movimiento y el movimiento cambio dialéctico, de modo que cualquier posición se transforma en su contraria.

> *Si alguien se aferra incluso a lo que dijo Marx o el partido dijo antes, entonces piensa de manera burguesa y reaccionaria y no dialécticamente. Así, los creyentes terminan dominados por una total confusión, en lo que nada se mantiene salvo el cumplir órdenes*[19].

Esto es lo propio de nuestra época, dice Jaspers, y se repite en muchos otros movimientos, porque en base al éxito científico ha surgido una superstición científica y se ha caído en una ilimitada voluntad de producir que espera todo de la ciencia y la técnica. Marx, dice, llegó a ser un profeta que profetizo en la forma que convenía a tal mundo, como vocero de la ciencia, pero de una ciencia que ya no es tal. Hacia finales de la década de los cuarenta del siglo pasado, después de la derrota del nazismo, cuando el ambiente intelectual

[19] Karl Jaspers. La razón y sus enemigos en nuestro tiempo. Págs. 20-21.

europeo y los intelectuales más connotados tomaban partido por la Unión Soviética y ponían en ella todas sus esperanzas, Jaspers, en una conferencia pública, asentó lo siguiente:

> *La unidad de creencia, ciencia y acción, y luego la fundamentación y justificación de todo mediante la dialéctica, síntesis ésta que no es una unidad real sino una mera pretensión, parece tan evidentemente falsa que uno queda sorprendido y aterrado ante el hecho de tal creencia, pues la marcha hacia la realización del absurdo sólo puede resultar en destrucción y violencia fútil*[120].

La evolución de los hechos posteriores revelan la verdad y auténtica previsión que contenían las advertencias, no profecías, formuladas pública y oportunamente por Jaspers, a despecho de la opinión de los bienpensantes y de las corrientes dominantes del pensamiento políticamente correcto de la época. Aunque la posición de Jaspers respecto de Marx es nítida y clara (y decimos Marx y no marxismo porque aunque éste comienza con aquél cada cual es responsable de lo que hace) es posible encontrar aparentes similitudes entre las posiciones de ambos, y sólo una clara delimitación permite distinguirlas. Eso si, no tiene objeto detenerse en las diferencias sobre el carácter de la ciencia y la filosofía que tenían ambos, y que ha quedado formulado indirectamente con anterioridad, porque se pueden inferir a partir de lo que llevamos dicho sobre la obra de Jaspers, sino de abordar algunos temas donde el mutuo contacto puede dar lugar a confusión.

Jaspers, como filósofo, como cualquier otro filósofo por lo demás, arriesga también una visión de la totalidad de la historia, que más adelante discutiremos, y no se queda en la enumeración de los infinitos hechos particulares exactos y documentados. Sin embargo, la palabra "arriesga" vale plenamente para Jaspers no así para Marx, que en realidad no arriesga nada sino que cree tener ya en la mano la totalidad absoluta e indiscutible. Pero la idea Jaspersiana de totalidad es una que jamás coincide sin residuos con la realidad, por eso ni pretende ser única ni ahogar ni sofocar la pluralidad. La pluralidad, por ejemplo, se manifiesta en su idea de la historicidad, que no es la misma para todos, y aunque desde ella se pueda avizorar la unidad, la historicidad sigue siendo siempre múltiple, creación personal, mani-

[120] Karl Jaspers. LA RAZÓN Y SUS ENEMIGOS EN NUESTRO TIEMPO. Pág. 22.

festación de la **Existencia** en la existencia empírica en la que cada uno está dado. Por ello, a diferencia de Marx, para Jaspers es imprescindible la comunicación, el contraste, el afinamiento de sí mismo medido por una verdad que ninguno posee como su propiedad sino que busca entre hombres e ideas limitadas, históricas y no absolutas.

Nada puede ser más opuesto al marxismo histórico que la idea de comunicación. La verdad propia fue proclamada incluso con fanatismo, que se entendió entonces como compromiso político, y en virtud de lo cual se anatemizó y excomulgó a todo el que se apartara de la línea oficial. Simone de Beauvoir decía en El pensamiento político de la derecha, que la verdad sólo es una mientras que el error es múltiple, por eso no era de extrañar que la derecha defendiera el pluralismo.

Pero no era la de Beauvoir la misma idea de unidad de la verdad que la sostenida por Jaspers, la verdad de ella misma era la verdad de todos y para todos. Por eso, en esa atmósfera, no era posible sostener algo distinto de la verdad oficial, que era la única verdad, porque aquello era necesariamente falsedad y "derechismo", con todo lo que ese término significaba. La idea intolerante e incomunicada de la unidad, totalidad y verdad acuñada por Marx y seguida por sus adeptos, ha perdido su virulencia entre sus actuales herederos, pero no por una apropiación crítica de lo históricamente acontecido sino por motivos relativistas y tácticos, que por lo mismo siguen impregnados del viejo dogmatismo. En efecto, para Jaspers, que era pluralista en un mundo unidimensional, la verdad es una, pero yo nunca la poseo íntegramente, participo de ella en una proporción que desconozco, y si puedo comunicarme con los otros es en virtud de que hay una verdad, porque ella es lo común por medio de lo cual nos comunicamos. No hay ningún subjetivismo en Jaspers, sino un reconocimiento de los límites de la subjetividad, pero rectificada y conducida por la verdad, por un lado, y la historicidad, por el otro.

En cambio, el pluralismo surgido después del muro de Berlín pretende no que haya una verdad única sino que aquello que yo proclamo como mi verdad ha de ser reconocido por todos como la verdad, por eso, respecto de ella, se exige "reconocimiento y respeto", no indagación veraz y comunicada, porque ahí no caben ni la comunicación ni la lucha **Existencial** por la claridad ni la comunidad de hombres libres, sino su remedo convencional. No hay verdad, entonces, ni comunicación **Existencial**, sino una exasperante

afirmación de la subjetividad y de la existencia empírica en la que estoy dado. La perspectiva liberal y **Existencial** de Jaspers, se orientaba a refrenar cualquier intromisión autoritaria, pero muchas manifestaciones del moderno pluralismo, atento a su origen, hacen de cada cual un tirano.

La historicidad, en Jaspers, la creación del sí mismo, puede entenderse con la frase: uno no nace, se hace. El marxismo, en tanto que historicista, tampoco es "esencialista", como se dice en su propio vocabulario, esencialismo que se entendía como un producto típicamente burgués. Sin embargo, la historicidad de Jaspers es personal, es el trayecto que hago en mi situación para acceder a la verdad, no para afirmar mi subjetividad sino para disponerla en relación con la verdad. El historicismo de Marx tiene validez general, incluso se pretende científico, es la historia que como totalidad me impone las tareas y define mi ser, quiéralo yo o no. La historicidad aquí es una fatalidad, que como tal no precisa de mi libertad, de modo que en ella no hay verdadera responsabilidad. La historia, para Jaspers, la hacen las personas, gentes de carne y hueso, no ideas generales. Los hechos históricos los impulsan los individuos, con sus ambiciones, esperanzas, confusiones, perversiones, etc., lo mismo si son extraordinarios que si son ciudadanos corrientes. La historia, desde luego, no la hace esa abstracción que se ha llamado el pueblo y que significa lo que cada autor quiere que signifique.

En política, por último, Jaspers fue liberal, porque era totalmente ajeno a su carácter y a su filosofía la pretensión de imponer a los otros el cómo debían vivir y qué debían pensar. Él vivía y pensaba, y era aquello lo que comunicaba y respecto de lo cual esperaba debatir. Pero sentía que la suya era una reflexión entre otras, ni la única ni la última ni la completamente verdadera. Por eso nunca buscó secuaces ni adeptos sino amigos, y aunque también conocía sin ilusiones las realidades de la fuerza y el poder, jamás se rindió ante ellos, ni lo que de aquellas realidades le tocó lo usó para perjudicar o aniquilar a los otros. En el marxismo nada subsiste aparte de los intereses materiales y la vida instintiva, y a fin de cuentas, en su cruento realismo, no considera las auténticas posibilidades del ser humano, aquéllas que Jaspers se esforzó por aclarar en su filosofar.

El esquema jaspersiano de la historia

Generalidades

Con la exposición previa ya tenemos los materiales que nos permitan acometer la empresa de exponer la concepción histórica de Jaspers. Quisiéramos repetir, sin embargo, que el problema de la historiografía, en Jaspers, no es el mismo que el problema de la historicidad. No se trata de que el hombre, por ser histórico, consista en ser arrastrado por una especie de organismo supraindividual, autónomo, que lo determine en todas sus manifestaciones. La historia humana no es un proceso natural, y la naturaleza carece, propiamente, de historia, de una retención consciente de pasado, presente y futuro. Sólo analógicamente se puede hablar de una historia de la naturaleza, del cosmos o de los seres vivos. La historia humana es aquello que el hombre hace y cuyo resultado reobra sobre él mismo. En definitiva, si el hombre no nace sino que se hace es lo que ha hecho.

En la historia hay relaciones causales efectivas, aunque aisladas, dice Jaspers. Por ejemplo: los efectos de la técnica en la vida humana. Sin embargo, lo objetivo que está presente y que comprendemos con el estudio histórico no extirpa en ningún lado la posibilidad. Del mismo modo que hay objetividad, hay también coherencia en las formas del espíritu, los estilos y la cultura, como lo comprendió Spengler, pero es notorio que aquello que comprendemos mejor del pasado sólo se nos revela por su cercanía con nuestra experiencia presente. Ya la elección de un hecho o tema de estudio histórico se halla fuera de lo estrictamente científico y remite a los intereses del investigador, a la situación política vigente, etc. La historia la conocemos depurando críticamente la tradición, comprendiendo el sentido de alguna actividad y el pensamiento de los hombres que la ejecutaron, explicando lo sucesos, motivos, situaciones y realidades naturales, todo lo cual acarrea un múltiple saber, pero como dice Jaspers, no el del hombre en su totalidad.

En la historia científica, y en tanto dependemos para su conocimiento de documentos, no es posible conocer ningún principio ni final. Todo queda en suspenso. Lo heredado y la tradición son a un tiempo insuficiente y sinfinito; el futuro no existe todavía, y la historia, con su conocimiento fragmentario, se orienta al pasado, de modo que no sabemos ni de un origen ni de una meta de la historia. Todo objeto histórico, por eso mismo, permanece siempre abierto a

la penetración del conocimiento racional, porque no es el estudio de algo necesario sino de las actuaciones del hombre en el tiempo. De allí que para Jaspers la categoría fundamental del estudio histórico es la comprensión, pero en la comprensión nunca hay necesidad, y cualquier totalidad eventual es mera hipótesis.

La historia científica, con toda la importancia de sus datos, permanece, a juicio de Jaspers, en la exterioridad, sin traspasar el umbral de aquello que es importante para el hombre, porque la pregunta histórica relevante es cómo el hombre es el origen de esos acontecimientos históricos, y no sólo el catalogo de ellos. Su sola enunciación no indica el origen, porque la libertad brota de un origen que está más allá de la historia y que la hace posible. Para quien por medio de la ciencia investiga con el objeto de orientarse en el mundo, la historia es el conjunto de los estados y hechos de la vida pasada de los pueblos, de los Estados, de los acontecimientos y de lo que los hombres activos fueron capaces de hacer. Para la consideración objetiva, sin embargo, todo esto se puede describir, seleccionándolo de un modo o de otro se lo puede articular constructivamente, conforme a supuestas metas finales o como el resultado de la causalidad, es decir, como si la historia sólo perteneciera a la realidad empírica, pero su origen, que radica en la libertad, es **Existencial**.

Origen y meta de la historia

Como naturaleza los hombres se presentan de un modo diferente a como los aprehende la historia, dice Jaspers. Como naturaleza estamos unidos en la especie a la que pertenecemos, como historia somos plurales hasta lo inconmensurable. Pero a pesar de estas diferencias los hombres se buscan, se encuentran y se comunican, y desde ese punto de vista estamos también unidos, pero en una unidad que a diferencia de la de la naturaleza no se objetiva. Como naturaleza el hombre puede empezar todo desde el principio, pero como historia dependemos de la tradición, la que puede ser olvidada, y con ello perderse algo esencial. La tradición, para Jaspers, ya está perdida cuando consiste en una mera repetición del pasado, como si viviéramos en él y no en el presente. Está viva, en cambio, si la resignificamos para nuestra propia actualidad. A juicio de Jaspers, las posibilidades abiertas por la técnica abren efectivamente la posibilidad de perder la tradición, como lo discutiremos más adelante, haciendo posible que el hombre perdure en una impersonalidad sin alma o en una maldad sin humanidad. En la sustancia del hombre,

a diferencia de la técnica, no hay progreso, dice Jaspers. Lo alcanzado de modo excepcional por algunos es lo que era posible para su propia historicidad, de modo que ni se puede comparar ni por ende superar por nadie. Por eso, su pérdida es el olvido de las más altas posibilidades realizadas por el hombre. Hasta aquí, sin embargo, la impersonalidad ha aplastado todas las grandes creaciones de la humanidad, que son y persisten siendo insuperables y lo más notable que al hombre le haya sido dado alcanzar. Como decía Platón en el Protágoras, la virtud, a diferencia de la técnica, no es enseñable, cada generación tiene que aprenderla y ejercitarla desde un principio, y esto lo hará sólo si libremente lo quiere.

Respecto de la historia a Japers lo mueven dos convicciones, que como lo dice explícitamente son auténticos artículos de fe: la humanidad tiene un origen único y una meta final. Pero esta fe, entrevista entre símbolos equívocos, requiere aclararse con la reflexión filosófica. El símbolo dice: todos los hombres somos parientes en Adán, procedemos de la mano de Dios y hemos sido creados a su imagen y semejanza, y el pecado original nos puso en el camino de llegar a nuestro propio autoesclarecimiento consciente por medio del conocer y el quehacer práctico finitos. En esta imagen no ve Jaspers una realidad objetiva sino una forma de representar la totalidad de la historia. Se trata de un mito, una simbología y, sobre todo, una fe. No hay ningún hecho empírico que demuestre fehacientemente que tenemos el mismo origen. Sin embargo, en tanto yo soy del modo que comprendo, quien postula un mismo origen se comporta de modo tal que ve en la inmensa variedad de los hombres y la historia la unidad y parentesco originales que no se objetivan. Sin embargo, no todo es fe: a pesar de nuestras diferencias somos mutuamente comprensibles, y esa es una prueba de nuestra unidad de origen.

En la historia los hombres han visto la unidad de su origen, dice Jaspers, referidas a un pueblo, una raza, una lengua, un imperio, una forma del espíritu, etc., pero todo lo que estaba fuera se trataba con el término griego que tuvo larga vida: bárbaros, es decir, como si no fueran algo de la misma especie. No obstante, ninguna unidad ha durado. A nuestro juicio, por mucho que la unidad se haya protegido con muros, como en China o en Berlín, las barreras físicas no impidieron jamás, sino temporariamente, el tráfico de personas e ideas. Y eso porque todos, de un modo fundamental, y desde siempre, como dice Jaspers, nos hemos sentidos concernidos por todos, y aquello que discurre más allá de nuestros muros, a

veces levantados con la propia imaginación y donde creemos estar afianzados y contenidos, se erosionan por el encuentro con los otros que nos son extraños.

Tampoco existe, dice Jaspers, una meta final conocida empíricamente, no hay nada empírico que suscite la unanimidad entre los hombres. No obstante, agrega, los hombres se unifican, de todos modos, a través del intercambio comercial, realizado hoy a escala globalizada, por los viajes, la comunidad de la técnica y de la cultura, el común acatamiento de la ley, los intercambios culturales, el seguimiento de personalidades excepcionales, etc. Sin embargo nada de ello es permanente ni toca la sustancia del hombre, dice Jaspers, y la meta final única, como el origen único, de existir, no se objetivan.

En su estudio sobre la tragedia, encuentra Jaspers retratada su propia visión y sentido de la historia en la obra de Lessing, Nathan El Sabio. En esa tragedia el hombre no se resuelve como un ser así ya dado sino en un proceso en virtud del cual deviene, no en un mundo perfecto sino a través de una aspiración que abarca todo lo que tiene lugar en la comunicación íntima entre hombres. Los caminos de los seres humanos, dice Jaspers, no son racionalmente posibles de conformidad con un objetivo, nacen más bien de la fuerza del corazón servida de la razón. Es así como la reserva puede trocarse en comprensión, el cálculo previsor en arrebatadora franqueza y solidaridades inconmovibles, al paso que las infamias, impropias e indignas de la familia humana, marchan hacia la impotencia. Los distintos hombres son comunes en su orientación hacia lo verdadero, todos enfrentan sus propias tribulaciones y superan su propio ser así sin extinguirse, pues todos viven a partir de un profundo fundamento: son todos formas particulares del poder ser libres. Y este drama, concluye Jaspers, es el proceso de encarnamiento de la razón en personalidades humanas, el alma saliendo adelante desde su propia profundidad en una superación metafísica sin autoengaños.

Los comienzos de la historia

Sin que tenga datos empíricos ni documentos fehacientes, por medio de la inferencia y la imaginación históricas, Jaspers estima que en sus comienzos el hombre se desparramó por todo el globo terráqueo, cumpliendo proezas como la domesticación de los animales y las semillas o estableciendo su dominio sobre el fuego y los metales. De aquel enorme lapso de tiempo es muy poco lo que sabe-

mos, aunque nuestro ser actual, dice Jaspers, depende de un modo que ignoramos de lo que entonces aconteció.

Hacia el año 5.000 aC los documentos indican la aparición de las grandes culturas y civilizaciones, que Jaspers llama míticas, en Sumer, Egipto, La China. Más tardíamente y totalmente incomunicadas de las anteriores, en América prosperan los Olmecas, los Mayas, los Incas, el Tiahuanac, etc. Pero hacia el siglo VIII aC, comienza un suceso capital al que Jaspers denomina el tiempo-eje, y en el siglo XVII se abre la era científico-técnica. Nos detendremos sólo en estas dos últimas por la relevancia que tienen para nuestro presente.

El tiempo-eje

De san Agustín a Hegel toda la historia viene de Dios y va hacia Él, dice Jaspers, y el advenimiento del Hijo de Dios es el eje de la historia universal. Sin embargo, ésta, a su juicio, es una creencia más, pertenece a una fracción de la humanidad, no a toda ella, y en el mismo Occidente no es unánime. Incluso entre los que con ella coinciden lo manifiestan de modos muy diversos, así católicos y luteranos, por ejemplo.

Un eje de la historia universal, en cambio, debiera ser encontrado como un hecho empírico, ni mítico ni voluntariamente impuesto. Se ha de tratar de algo que efectivamente haya sucedido, dice Jaspers, y en lo que puedan y deban coincidir todos los hombres. Pues bien, entre el siglo VIII aC y hasta el sigo II aC ese hecho empírico puede ser discernido y reconocido. En ciertos lugares del Occidente, la India y China ocurrieron una serie de sucesos, que a continuación describiremos, que han significado un cambio fundamental respecto de lo que lo antecedía, y a partir de lo cual se ha desplegado la historia posterior incorporando a todos los pueblos que quedaron fuera de estos círculos decisivos.

El eje de la historia, tal como ha llegado a ser lo que es hoy, se ha cumplido en un tiempo específico y a través de obras específicas realizadas por hombres tan dispares como Confucio, Mo-Ti, Lao-Tse, el Buda y los Upanischads, Zaratustra y los profetas de Israel, los presocráticos, Platón, Aristóteles, los trágicos, etc. Lo esencial y propio del tiempo-eje, es que a partir de él es como si la humanidad hubiera despertado al pensar, hasta entonces implícito que al hacerse consciente se torna también infinitamente problemático. A diferencia de la unanimidad previa del período mítico, todas las

contrapuestas posibilidades del pensar son ahora recorridas, se establecen por ello escuelas, banderías y combates para convencer a los otros, a través del ejercicio racional. Aquello que del pasado estaba vivo es transformado y conservado, y surgen, por último, las religiones universales, que aún sustentan las creencias de los hombres en la actualidad.

El hombre, algunos hombres, en todos estos lugares hicieron la experiencia de elevarse sobre sí mismos, al tiempo que se hacían conscientes de sí mismos en la totalidad del ser decidiendo el camino que habrían de seguir como individuos, lo que desde entonces se conoce como razón y personalidad. El ser humano se hace consciente del ser en su totalidad, de sí mismo y de sus límites, hace la experiencia de lo temible del mundo y de su propia impotencia, plantea cuestiones radicales, se afana ante el abismo por emanciparse y salvarse, hace la experiencia de lo incondicional en la profundidad del ser uno mismo y en la claridad de la trascendencia. Pero así, el hombre mismo se torna impreciso, inquieto por su destino, sustancia e identidad, incierto de sí mismo y del mundo que le rodea, y mutuamente concernido por aquello que reflexionan, elaboran y producen los otros.

Si bien se experimenta la más alta exaltación en forma de unión mística con la divinidad, o se percibe el hombre como prisionero de sus pulsiones o se aspira a la salvación por medio de la ataraxia y la meditación, lo auténticamente radical de esta edad, dice Jaspers, es que en ella aparecen los filósofos, los hombres que se atreven a considerarse como individuos, incluso como interiormente opuestos al conjunto del mundo. Sin embargo, a partir de este enorme esfuerzo nada se concluye, todo queda en suspenso, sobre nada se alcanza una conclusión con validez universal. Todo es puesto en cuestión y todo cae en un remolino donde ya nada está encerrado en sí ni seguro de sí sino abierto a posibilidades sin límites. Pero cuando el desorden se hizo insoportable se recayó en dogmas, que por la experiencia previa jamás llegaron a ser unánimes.

Desde entonces, dice Jaspers, ya no es lo primero la divinidad, ni el mundo, sino el ser humano, que sin embargo nunca puede ponerse de acuerdo consigo mismo respecto del ser. El tiempo-eje despierta, en definitiva, la conciencia de la Existencia. Esto no quiere decir, desde luego, que los hombres previos no tuvieran razón o personalidad. Siempre existió la percepción de que el hombre es un ser único, por lo pronto distinto de los animales y de todo lo que

le rodea y en relación con la divinidad, pero ni los pueblos primitivos ni las grandes culturas previas al tiempo-eje fueron claramente conscientes de las consecuencias que implicaba tenerla y de lo que significaba para la situación del hombre en el mundo. Es por esta causa, por la emergencia de los filósofos, la filosofía y el filosofar, que el pasado mítico, con toda sus grandes realizaciones y sus magnificas civilizaciones, ese mundo seguro de respuestas inconmovibles y fijas, de repeticiones y tiempo circular, se bate inexorablemente en retirada.

Para Jaspers, sin embargo, el mito constituye una necesidad espiritual, esencial para el propio esclarecimiento y actividad personales. Recuérdese los mitos y dramas con que él mismo representa la actividad histórica de la humanidad. La filosofía, a su juicio, sólo le ha incorporado una forma de vivirlo e interpretarlo que no es la misma de la edad mítica, pero no lo ha destruido, refutado ni tornado innecesario: lo ha transformado. (Este asunto lo discutiremos en el Capítulo 9: *Las cifras y la trascendencia*). Lo anterior, sin embargo, no significa que bajo el ropaje de la filosofía no vuelva o no pueda volver a reaparecer el pensamiento mágico, la visión, dice Jaspers, de una totalidad aprehendida como la realidad total. El ejemplo más reciente y más notable es el marxismo. Sin embargo, a pesar de su éxito social, del poder que tuvo para ahogar y descalificar cualquier posición que lo limitara, encontró siempre un filosofar que lo impugnó y nunca pudo establecerse, filosóficamente, como "la filosofía" única, verdadera y exclusiva, a no ser como una decisión estatal basada en la violencia, lo que evidentemente carece de toda justificación filosófica.

El tiempo-eje divide a la humanidad en una duración precedente y otro posterior. Pero ¿por qué ocurre? Se ha respondido con hipótesis biológicas, aunque así se apela a algo general en los hombres, y el tiempo-eje no es un asunto general sino circunscrito a determinados ámbitos geográficos. Se ha pensado que era la constitución política. En efecto, en todas las circunstancias de su emergencia existieron ciudades-estados, múltiples y antagónicas. Pero configuraciones sociológicas idénticas en otros lados y otros tiempos no lo han producido. En realidad, dice Jaspers, nadie puede concebir satisfactoriamente lo que sucedió, sólo podemos describir el hecho, capturarlo en sus diversos aspectos, interpretarlo en su significado, pero dejarlo ante nuestros ojos como un enigma.

Aunque no podamos dotar de respuesta a la pregunta de porqué, en el sentido de un hecho fundamental causal, de lo que no caben dudas es que el tiempo-eje tiene consecuencias para toda la humanidad. Primeramente, con él se abre una exigencia de ilimitada comunicación, de verse claramente a sí mismo, de ver y comprender a los otros, superando el exclusivismo, las limitaciones particulares y la propia fe. En segundo lugar, ya nada puede considerarse válido en general, en el sentido de ser la última verdad, la verdadera salud y la salvación verdadera.

La era científico-técnica

Aunque en el tiempo-eje hay coincidencias esenciales en los tres focos en que tuvo origen, hay también diferencias que se hacen patentes en lo distinto que de él brotó en cada uno de estos círculos. Determinante para el destino actual de la humanidad, a juicio de Jaspers, fue el desarrollo de la ciencia y la técnica partir del siglo XVII en Occidente, a consecuencias de los cuales se ha unificado materialmente la historia. La humanidad se ha globalizado, como se dice hoy, incluyéndose toda ella en un destino común. Ha sido la ciencia la que ha puesto estos nuevos fundamentos para la existencia humana, y sólo vinculados a ella, a sus posibilidades y peligros extremos, asegura Jaspers, es como los pueblos participan hoy en la historia. A nuestro juicio, nada ilustra mejor esta convicción que los sucesos recientes de China, su decidida apuesta por la tecnociencia de Occidente y, aparejado con ello, su creciente influencia mundial.

Empero, a diferencia de Heidegger, nuestro autor distingue netamente entre ciencia y técnica. En el Capítulo 2: *La comunicación existencial*, discutimos su visión de la ciencia y el sentido que a su juicio le pertenece como una voluntad de saber del **Existente**. Aquí expondremos, exclusivamente, su concepción de la técnica, porque es lo que más tiene que ver con las condiciones del presente histórico. Aludiremos a ella, no obstante, sin entenderla como posibilidad que emerge a partir del conocimiento científico, sino en el modo en que se ha materializado en su actual realidad y como piso global del presente.

La técnica, dice Jaspers, ha existido desde que tenemos memoria de la vida humana. Ya los pueblos primitivos crearon herramientas, armas y artilugios tan complejos como el bumerang. En las grandes culturas que precedieron al tiempo-eje, en Súmer, en Egipto, en América, etc., las tecnologías constructivas y arquitectónicas que

movían enormes pesos y volúmenes alcanzaron proporciones colosales, cuyos testimonios, dispersos en distintos puntos del globo, todavía despiertan nuestra admiración. Por medio de la técnica se ha logrado interponer, entre el hombre y la naturaleza primigenia, una segunda naturaleza, de hechura humana, destinada a desarrollar y facilitar su existencia.

Jaspers distingue todavía, diferenciándola internamente, entre una técnica que crea fuerzas, es decir, produce trabajo, como el molino de viento o la electricidad, y otra que crea bienes. Pero el contorno técnico organizado a partir de las necesidades y deseos de sus constructores no es por ello un mero hecho objetivo que esté siempre en las manos del hombre. En la dominación de la naturaleza, que no se comunica, subsiste lo incalculable, lo absolutamente otro e impenetrable y con ello una terrible amenaza. Por eso, igual que la naturaleza primigenia, la técnica tiene la virtud de reobrar sobre el hombre mismo y tiene también, por ende, la posibilidad de avasallarlo y asfixiarlo.

A juicio de Jaspers, la técnica es un medio para la consecución de un fin elaborado con una inteligencia calculadora que piensa en mecanismos, y cuyo sentido es liberar al hombre de las demandas de su existencia, es decir, está al servicio del hombre, aunque, *mutatis mutandis*, el hombre técnico mira las cosas no como son en sí mismas sino desde el punto de vista en que son útiles para sus propios objetivos. Por otra parte, la técnica tiene un carácter progresivo e intensificador de la realidad. Siempre puede haber más técnica o más cosas se puedan tecnificar, enriqueciendo y diversificando la realidad de la vida humana con nuevas posibilidades y conocimientos. El microscopio abre el acceso al mundo de los microorganismos, por ejemplo, un universo inconcebiblemente complejo y variado previamente ignoto.

Hasta el siglo XVIII, la técnica es relativamente estable y lenta en sus transformaciones, dice Jaspers, conoce pocas invenciones y revoluciones, no se diseñan grandes artefactos y muchos asuntos que ya estaban en las manos concebir, como la antisepsia, simplemente no se desarrollaron. Pero a partir de entonces la técnica creadora de fuerzas se ha multiplicado por millones, y la racionalidad dirigida a su aprovechamiento económico, por medio de la invención sistemática y racionalmente programada, ha producido una aceleración inconcebible, que ha conducido, en primer lugar, a la desaparición del artesanado libre, que aún dominaba sus propias técnicas y herramientas. El trabajo y el trabajador ahora se han tecnificado, y la

vida humana, en lo que tiene de más íntimo y propio, adoptó una dirección técnica que ha convertido a los hombres en una pieza del engranaje de una maquinaria poderosa e insoslayable, tocando y transmutando su propio ser.

Es que el hombre técnico, finalmente, ha puesto su mirada en el hombre, no como es en sí mismo sino como una pieza útil para sus propios objetivos, de modo que el sentido liberador primigenio de la técnica ha concluido por subyugarlo. Al contrario de lo que prometían las invenciones, es falso que la técnica moderna ahorre trabajo en general aunque es seguro que ahorra trabajo muscular e intelectual. Por otra parte, crea nuevas necesidades, y por ende multiplica la demanda de trabajo. El hombre sigue precisado de trabajar, pero ahora para el servicio y atención de las maquinas. Por eso, se mantiene todo lo ingrato y desagradable que ya tenía el trabajo en la antigüedad, y que ninguna técnica parece poder suprimir. A la postre, dice Jaspers, es probable que en la actualidad el hombre haya sido realmente llevado al extremo de sus fuerzas.

Ahora bien, para poder entender cómo es que la técnica afecta al hombre como tal, es preciso tener una unidad de medida respecto del trabajo mismo con la que poder comparar su actual realidad. Este patrón, según Jaspers, lo brinda el trabajo en las condiciones de su realización en la antigüedad. Por lo pronto, el trabajo ha sido un modo humano fundamental de comportarse de acuerdo con un plan consciente, porque no sólo ha subvenido a las necesidades vitales, no se ha agotado en el mero consumo de lo producido, sino que ha erigido un mundo propio, perdurable, por ejemplo, con la producción de herramientas, en el quehacer y sacrificio cultual de la construcción de templos, etc. El trabajo ha estado en relación con la vida del espíritu, con el *bios* y no con la pura reproducción de la vida biología, que Aristóteles llamaba *zoe*. Por eso, el trabajador pudo identificarse y reconocerse a sí mismo en el reflejo de lo que había producido.

Pero no sólo el trabajo, el mismo ocio, a juicio de Jaspers, se ha modificado como consecuencia de la influencia que tiene sobre el espíritu la monotonía de la automatización, la mecanización y la especialización. La liberación de la necesidad de pensar sólo produce tedio y fatiga, y no un hacer gozoso y con sentido. Ya no se está dirigido hacia la naturaleza como algo vivo en relación con lo vivo, sino hacia al mero entorpecimiento y la inconciencia mecanizadas. Por las exigencias de las economías de escala, posibilitadas por la técnica, el hombre singular ha caído bajo el dominio de grandes or-

ganizaciones, ya no posee sus propias herramientas ni su quehacer responde a un encargo personal que tenga que ver con sus propias finalidades, ni su recreo es fuente de placer creador. En relación al hombre del pasado el actual ha perdido arraigo, no se ha sumido en un paisaje, como era lo habitual, sino en un universo de maquinas, sin tradiciones propias ni metas, constreñido a un puro presente, vacío y sin posibilidades, hambriento de goces, reducido a la instintividad, sin historia y con la convicción de estar absorbido y arrastrado por una tramoya infernal.

El régimen existencial derivado de la racionalidad técnica

En 1932, luego de su Filosofía, Jaspers publicó un breve estudio, El ambiente espiritual de nuestra época, donde explora las consecuencias que la técnica tiene en la vida de los hombres, es decir, cuál es el régimen existencial que impone. En la introducción, sin embargo, advierte que el conocimiento de la realidad del hombre y su misma realidad no son lo mismo. Entre lo que sabemos del hombre, entre lo que sabemos de nosotros mismos y lo que somos realmente, hay un infinito que nada puede colmar. Por eso, su análisis no cierra las puertas a las posibilidades del hombre, incluso aunque parezca cada día más difícil que a la luz de la actual situación puedan despertarse alguna vez.

La existencia de hoy, dice Jaspers, es vista como el abastecimiento seguro de lo necesario para la vida de masas, por medio de la producción basada en invenciones técnicas que marchan al ritmo de una evolución económica concebida como necesaria, y en virtud de lo cual se organizan los medios de transportes y las comunicaciones, que facilitan en todas partes la ordenación de la vida en el contexto de un derecho formal y una policía segura. Todo es dirigido desde múltiples centros, cuyas decisiones se ramifican por todo el mundo, decisiones que no se basan ni en el instinto ni la inclinación sino en el cálculo. Pero no hay un plan único sino diversos. Y no es una economía de esclavos, el aparato se mueve en direcciones volitivas que se combaten y que sin embargo coinciden en sus efectos. El individuo basa su criterio en el éxito, y todo es plan pero nada plan de conjunto. Racionalmente, se organiza el trabajo para que tenga el mayor rendimiento, y se somete a una mecanización calculada que hace a los individuos intercambiables. El obrero es una pieza impersonal de la maquinaria. Gracias a esta estructura productiva la gente está abastecida como nunca, la mortalidad ha disminuido y

ha crecido la población, de manera que ya no es posible vivir sin el aparato productor que garantiza su sostenimiento.

Pero la técnica produce masas y masificación, al tiempo que las masas requieren de la técnica, de modo que técnica y masa se generan recíprocamente. La gran maquinaria ha de adaptarse al carácter de la masa: su funcionamiento a los brazos de los que se dispone y su producción a la evaluación de los consumidores. Empero, el hombre desaparece en la idea de la mera pluralidad de la existencia empírica, porque la masa tiene un sentido determinado donde sólo se destaca un aspecto del hombre. La masa es el público, la totalidad de los seres humanos articulados en el aparato del régimen existencial, de modo que es la mayoría la que da la tónica, impone la voluntad y el carácter.

La masa, como público, es sin embargo un fantasma, un gran número que opina pero sin estar presente en ningún individuo. Son los otros, anónimos, los que con su opinión deciden. La opinión publica, fingiendo ser la de todos, permanece inasible. Por lo tanto es engañosa, momentánea, escurridiza. Los cuerpos que por votación organizada deciden lo que ha de hacerse son masa, dice Jaspers, en cuanto que el individuo sólo representa el papel de número. En todas partes donde prevalece la masa se pone de manifiesto el término medio del carácter humano, lo que hacen los más, lo que más se compra o consume. En su multitud, los seres humanos parecen querer vivir para holgarse, y aunque son capaces de la cólera carecen de verdadera voluntad, de un querer de su querer, por eso se aburren y están sedientos de novedades. Las masas nacen, se generan, se mudan, pero siempre permanecen en el término medio. Por eso, en la masa el hombre no es él como sí mismo, está aislado y abandonado a su avidez vital. Y cuando nadie es uno mismo se compara con lo que el otro tiene, y quiere tenerlo también; la envidia se impone secretamente, y con ella el ansia del goce de tener y ser más. Se cae entonces en la retórica y la confusión, en la vida sin Existencia, en la superstición sin fe, que no tolera nada independiente ni grande y que somete a los hombres al estado de hormigas, dice Jaspers. En este estado las actividades del espíritu sólo sirven si pueden cooperar a la satisfacción de alguna multitud, que sin embargo pide alimentación, erotismo y amor propio, y que le gusta ser conducida pero de modo que parezca que es ella la que conduce. La masa no quiere libertad, pero si que se la juzgue libre, y para salir a su encuentro ha de glorificársela exaltando de hecho lo mediocre y común.

El régimen de masas, a la postre, exige un aparato existencial universal que destruye el verdadero mundo de la esencia humana. El hombre vive como él mismo en un contorno por vinculación recordativa y previsora, dice Jaspers; vive en una casa como familia, como amigo en la comunicación, como ciudadano en tanto pertenece a un todo histórico, y llega a ser él mismo merced a una tradición. Ese patrimonio le da un breve pero inviolable espacio por el que participa en el espacio íntegro de la historicidad humana. Pero si en el mundo que me rodea nada puede ser modelado, producido y transmitido por mí sino que todo ha de tomarse como satisfacción momentánea de nuestras necesidades, si sólo ha de consumirse y cambiarse, si no se conserva el espíritu del mundo que nos rodea, si el trabajo sólo tiene el valor de la producción diaria y nada aporta a la información de una vida, entonces el hombre no tiene mundo. En calidad de tal es sólo función para el mantenimiento de la totalidad. Su voluntariedad, entonces, se remite a buscar las ventajas de la existencia individual, por medio de la lucha y el engaño, por necesidad de vigencia y por ciega avidez, pero sin voluntad y **Existencia** que busquen su propio mundo.

El régimen existencial de masas ve lo **Existencial** e incondicional como irracional, como algo de segunda clase, y lo reconvierte y utiliza en el deporte, el erotismo, etc. Lo incondicional, entonces, se concibe al modo de satisfacción de necesidades, de modo que la tensión entre el aparato técnico y el mundo **Existencial** es insuprimible. Si uno vence el otro queda destruido. Pero siempre esta lucha es ambigua, por la tensión natural que desde siempre se expresa en la polaridad existencia empírica y **Existencia**. Y sin embargo, en el régimen existencial de la técnica mengua en realidad el goce, se espera sin experimentar deseos, todo es mera materia que puede comprarse y que en calidad de tal carece del matiz personal: todo se gasta, se tira, se sustituye, no existe la calidad única y preciosa. Por eso, la satisfacción de las necesidades termina siendo indiferente y sólo resulta esencial aquello de lo que se carece.

Las informaciones en la era técnica, dice Jaspers, han hecho posible un contacto de todo con todo. Nada es secreto, remoto ni maravilloso. Prevalece una actitud objetiva, nada de "juegos verbales", dice Jaspers, sino conocimientos, nada de cavilar sobre el sentido de las cosas, nada de sentimientos sino delimitación clara de lo factible. Las formas son sobrias y la plástica fría. Todo ha de acercarse al nivel de lo manejable y apto para ser sometido a organización adecua-

da, higiene y confort. El individuo, disuelto en su función, con su personalidad quebrantada en la objetividad, no soporta la alegría, se reduce a lo general, al refinamiento y la brutalización de lo erótico o a la satisfacción objetiva del ánimo, sin participación personal. La función lo priva de su particularidad histórica hasta el extremo de la nivelación de las edades. La juventud es la existencia de la máxima capacidad, plenitud vital y erótica, y ése es el tipo de vida al que se aspira. La duración temporal es fortuita, no anticipada, recordada ni mantenida por decisiones irrevocables. Pero si el hombre no tiene edad siempre está al principio, siempre será como un niño.

5 Se ha generalizado, dice Jaspers, una ética consistente en sonrisas amables, tranquilidad, nada de impaciencia, humor en situaciones tirantes, ayuda sin excesos, pero ningún contacto de hombre a hombre, nada personal sino algo práctico para la convivencia de muchos. El hombre de la era técnica carece, en realidad, de arraigo; sin sustancia propia es llevado de allá para acá y viceversa.

El sentido de la técnica

A pesar de lo anterior, ¿cuál es el sentido de la técnica? Lao-Tse, cuenta su discípulo Shuang-Ttzu, se negaba a sacar el agua del pozo con un cazo, usaba sus propias manos para evitar realizar actividades mecánicas, y con ello caer en el riesgo de su propia automatización deshumanizada. En su origen, dice Jaspers, la técnica parecía destinada a constituir un ámbito humano independiente de la naturaleza, no era por lo tanto una pura exterioridad sino una manifestación de sus anhelos y propósitos.

Algunos han pensado que la técnica actual es un estado transitorio, confuso y terrible, pero que a la larga terminará por establecer una base perfecta para la existencia humana libre. Otros estiman que es en esencia destructora del hombre y la naturaleza. En fin, hay quienes consideran que no es buena ni mala sino un modo de manifestar otros poderes originados en el hombre mismo. Para Jaspers se trata de un hecho que no entendemos bien. Por ejemplo, ignoramos como funcionan los cientos de ingenios técnicos que ocupamos a diario en cantidades crecientes. Esta segunda naturaleza técnica, como la original, es distante e incomprensible, aunque sus productos muchas veces tienen una belleza peculiar, cuyas apariencias, dice Jaspers, son encontradas en virtud de una especie de aspiración a formas eternas preexistentes. La técnica también amplía nuestra intuición de la naturaleza, agregando al mundo

detalles originalmente imperceptibles o superando toda una serie de supuestas imposibilidades, como volar o ir a la luna. Aunque lo más corriente es que suma en el aturdimiento, en el funcionar mecánico, en la disipación y el nerviosismo, también da origen a un placer específico de ella, el de crear productos inimaginables, casi quiméricos y no obstante útiles. Por eso, la técnica, para Jaspers, es, primeramente, ambigua, puede servir para la salvación o la perdición, y su curso debe ser orientado conscientemente.

La técnica, por otra parte, sólo opera con lo que se puede comprender mecánicamente, de modo que para obrar ha de transformar todo en mecanismo, absolutización que corre el riesgo de desconocer la realidad allí donde no se la comprende mecánicamente. Y esto a pesar de que cualquier realidad admita ser descompuesta y rearmada mecánicamente. Sin embargo, la educación, la comunicación, las obras espirituales, etc., aunque admitan ser descompuestas y rearmadas mecánicamente una vez producidas, no se puedan ejecutar ni crear según reglas técnicas. La técnica tiene un límite en lo inanimado, es universal y masiva, carece por lo mismo de individualidad, personalidad, etc. La vida, y todo aquello que la expresa, no se puede entender mecánicamente, pero el hombre técnicamente constituido parece incapaz de reconocer en estos fenómenos aquello que excede a lo mecánico y tecnificable. Una cosa es producir una obra de arte y otra reproducirla técnicamente, lo que siempre es posible por lo demás, pero al precio de convertir lo vivo en fabricado y soslayando su propia esencia.

En tercer lugar, la técnica, dice Jaspers, opera con materias y fuerzas que desgasta y no puede reponer. En 1950, reconocía que las bodegas de la humanidad aún tenían reservas, pero que su agotamiento era previsible. Si la técnica no encuentra remedios a los males que produce la era técnica concluirá, no necesariamente con el fin del hombre, pero si, al menos, con una humanidad vuelta hacia un modo de vida pretécnico. La técnica, entonces, puede concluir de un modo catastrófico.

Pero para Jaspers, lo que decide en todas las cosas es la esencia humana, de modo que si la humanidad ve en riesgo su vida se rebelará y la maquinaria técnica será perturbada o destruida. No obstante, es posible que la técnica tenga un final propio por agotamiento de las grandes invenciones, y aunque la realidad es que cada día estás son más intensas y rápidas, lo son, dice Jaspers, de un modo desigual. En muchas esferas no ocurren innovaciones, y la

misma forma de vida técnica, por otra parte, paraliza la libertad del espíritu que es condición para su desarrollo. El destino de la técnica, por lo mismo, es incierto.

La técnica, por último, tiene un carácter demoníaco, en el sentido que lo producido por el hombre siempre tiene algo no querido por él, adverso y resistente, oscuro y activo. En este caso, el demonio, dice Jaspers, no es la transformación de la naturaleza por el poder de la técnica sino la conversión del hombre en un apéndice de la maquina, en una materia que debe ser recreada y convertida de fin en medio.

El hombre ya no puede sustraerse a la técnica que ha creado y cuya esencia desconoce, pero el dominio de la técnica no puede ser técnico porque entonces el demonio no sería vencido. Ahora, y en los siglos próximos, concluye Jaspers, se llegará a tener que decidir sobre qué forma han tomado las posibilidades del hombre bajo las condiciones radicalmente nuevas de su vida. Todos los intentos anteriores de realizarla ceden ante la cuestión de qué significan ahora todavía esas posibilidades, cómo se pueden repetir, cómo se pueden conservar.

> *El pensamiento filosófico debe mirar cara a cara esta realidad. Ella (la filosofía) sólo crea ideas, actitud interior, valoraciones, posibilidades para los individuos; pero estos individuos pueden llegar a ser, en un grado incalculable, un factor esencial en la marcha de las cosas*[21].

La visión histórica de Jaspers

En su análisis de la técnica está, a nuestro juicio, toda la filosofía de la historia de Jaspers. De acuerdo con su concepción, si buscamos una claridad objetiva de la historia no hallamos sino hechos parciales pero no un origen ni una meta. Jaspers no ha identificado ningún factor aislado como causal o productor del devenir histórico, no tiene una perspectiva teológica, psicológica, política, económica, etc., que opere como desencadenante o aspiración de la historia, ni a ninguna de ellas se remite cuando la quiere comprender. La historia no se tiene como un objeto, por lo mismo no puede ser sabida, y por

[21] Karl Jaspers. Origen y meta de la historia. Pág. 167.

eso en ella queda abierta la posibilidad para el ejercicio creador de la libertad y la incondicionalidad de la **Existencia**.

Esto no quiere decir que los distintos factores que intervienen en ella no sean considerados, pero de un modo cuya unidad no aparece y efectivamente se hurta. No tenemos nunca la historia como un todo, del mismo modo que no conocemos como un todo el mundo material, según lo analizamos en el capítulo anterior. En ambos casos la realidad nos ofrece perspectivas que aclaramos metódicamente, y los métodos nos abren nuevas perspectivas, pero en un proceso que no concluye jamás y que sólo puede detenerse si el hombre deja de actuar. El pensar de Jaspers, por eso, no es esencialista ni a-histórico, no ofrece unos cuantos elementos previos a la historia como decisivos y determinantes del todo, la deja en su fluir incierto, cuyo remate, desde luego, desconoce.

Y es en ese plano que se mueve también su concepción de la técnica, de la que no sólo dice que desconozcamos su esencia sino que carece de ella, por eso su carácter ambiguo. Conocemos en todo caso sus efectos, pero no por ello Jaspers la cierra como un todo sino que la deja como tarea, y frente a sus problemas e insolubilidades no pretende tener una receta sino que persiste abierto a la discusión, la crítica y el diálogo, con la esperanza de que los hombres, libres, imprevisibles e incalculables puedan a la postre ser decisivos, como siempre lo han sido en el acontecer histórico.

El ser humano, por otra parte, no es presentado como una sustancia que en el curso del tiempo enfrenta azares y aventuras permaneciendo, no obstante, siempre el mismo. La historia no son los accidentes de una sustancia sino la sustancia misma. Lo que en el tiempo-eje se produce es un tipo de ser humano distinto del que le precedió, ocupado y preocupado de sus asuntos de un modo incomparable con el anterior. Pero no acontece como el mero discurrir o resultado de cadenas causales impersonales sino por la acción del ser humano sobre sí mismo. La aparición de la razón y la personalidad es un salto realizado por el mismo ser humano, y en calidad de tal desemboca en novedades irreductibles a las condiciones en que aparece.

Si la comprensión de la historia no está sujeta a la identificación de ningún factor aislado como determinante, si el cambio más notable, el del tiempo-eje, es el fruto de un acto realizado por el ser humano sobre sí mismo, lo que tenemos es un bosquejo de lo que

efectivamente ha ocurrido, que es lo que estudia la historia, pero no una totalidad que permita hacer deducciones, cálculos o profecías. El futuro es enigmático porque nadie puede conocer cómo el ser humano pueda obrar sobre sí mismo en lo porvenir, y esa es la sustancia de la historia, que desde el tiempo-eje se hizo consciente e incontestable. El riesgo de la técnica consiste precisamente en esto, que se pierda aquello ganado en aquel tiempo, en el desplome del ser humano como razón y personalidad y la caída en un mundo insuperablemente anónimo.

Por todo esto es que nos sorprenden sobremanera las afirmaciones de un trabajo reciente de Amán Rosales Rodríguez, publicado en una prestigiosa revista de filosofía, donde leemos lo siguiente:

> *Rapp pertenece a un grupo de intelectuales que reaccionaron contra lo que se percibía como un conjunto importante de deficiencias en el modo filosófico tradicional de estimar el fenómeno tecnológico. Ese estilo conservador, encarnado en autores por otra parte tan diferentes entre sí como O. Spengler, M. Heidegger y K. Jaspers, presenta rasgos llamativos que I. Hronszky ha caracterizado recientemente en forma acertada. Esta "filosofía tradicional de la tecnología", explica este autor, "tuvo en Alemania como temas y enfoques dominantes la búsqueda de la "esencia" de la tecnología, la crítica cultural de la tecnología, la interpretación metafísico-teológica de la "validez trascendental de la tecnología", entre otros. Había una fuerte inclinación a hipostasiar la suma de artefactos y procedimientos tecnológicos en una entidad suprahistórica, casi o del todo autónoma respecto de constreñimientos sociales. En efecto, continúa Hronszky: "Un elemento común a todos estos enfoques fue la conceptualización de «la tecnología» (en singular) atribuyéndole un carácter autodeterminista, y, asimismo, la defensa del determinismo tecnológico"*[221].

Aunque nada de lo que aquí se afirma se le puede atribuir a Jaspers, qué quiere decir en este contexto "estilo conservador" nos resulta un completo misterio. Para Spengler, la técnica es un medio que una cultura crea para expandirse y defenderse. Entendemos, por otra parte, que Heidegger distingue en sus análisis entre el enfoque tradicional, el que estima que la técnica es un medio para un

[221] Amán Rosales Rodríguez. "Aspectos históricos y normativos del desarrollo tecnológico según Friedrich Rapp". Pág. 41.

fin y un hacer del hombre, y otro verdadero, según el cual la esencia de la técnica, no la técnica misma sino su esencia, está presente y actuando desde mucho antes de la llegada real de la técnica actual, previamente, incluso, a la aparición de la física y la ciencia modernas, que en realidad ya son manifestaciones de la esencia de la técnica. Todo lo esencial es lo primero que actúa, según Heidegger, pero se mantiene durante mucho tiempo oculto. La esencia de la técnica se ocultaría ya en la concepción metafísica de la realidad, en Platón y Aristóteles, por lo tanto, y estaría presente a lo largo de toda la historia de la filosofía, esencia que por lo demás jamás se podrá conducir mediante un hacer humano. Sea lo que quiera de éstas y otras ideas de Heidegger, podrían quizá considerarse a-históricas, en tanto pretenden un fundamento objetivo invariable y conocido para un discurrir histórico multicausal, lleno de azares y contingencias; o que niegan la novedad, imprevisibilidad y emergencia en el acaecer histórico, y suponen que todo lo producido está ya contenido en el origen de su producción. Incurre también en errores, porque fuera del ámbito del Occidente y de su metafísica también hubo creación y desarrollo técnicos. En efecto, tanto la técnica creadora de fuerzas como de bienes, según la clasifica Jaspers, son previas a los griegos, y si no es cosa de ver las pirámides o acaso Teotihuacán. Por otra parte, como lo consigna Toynbee en su Estudio de la Historia, los indoeuropeos, anteriores a los griegos, y de los que éstos derivan, comprendían a la divinidad más como necesidad, como proceder causal e impersonal, que como ser personal, según la entendieron los semitas, por ejemplo. El mismo autor expone testimonios de pueblos civilizados que se encontraron con los bárbaros indoeuropeos y consignaron su admiración por la capacidad de aquéllos para racionalizarlo y tecnificarlo todo. Por eso, la de Heidegger es una interpretación, que como toda interpretación, metáfora o analogía conduce al infinito y no puede entenderse como un conocimiento ni necesario ni causal.

Pero lo que nos parece totalmente incomprensible es que a sus ideas se las tilde de conservadoras. ¿Qué es lo que conservan cuando son tremendamente originales? En último caso, ¿es que nada merece ser conservado? ¿En qué contribuye este tipo de calificaciones al debate de las ideas? Sobre todo cuando después de leer el artículo uno queda convencido que los autores "progresistas" repiten lo que ya estaba dicho hace largo tiempo atrás por los "conservadores".

Para Jaspers, como dijimos previamente, el conocimiento de la realidad del hombre y su misma realidad no son lo mismo, antes bien, entre lo que sabemos de nuestro ser y lo que somos hay un infinito, y aunque en la historia jaspersiana todo lo que ocurre sea el resultado de las acciones humanas no por ello los resultados reflejan las intenciones humanas, y nada lo ilustra mejor que el desarrollo de la técnica. El hombre actúa en la historia de acuerdo con lo que sabe y espera, pero no es el Señor ni el dueño de la historia. Por eso es que son inútiles, a su juicio, la planificación total, como la diseñada por el marxismo, y cuyo éxito sólo es posible a condición de que uno lo sepa todo o finja saberlo.

El hombre con la técnica ha pretendido, quizá, una liberación del esfuerzo y el trabajo, pero lo que ha ocurrido es la erección de una fuerza que lo coacciona y transforma todos los ámbitos de su vida, en todas partes además. Incluso, si lo que detrás de la técnica subyace es una pura voluntad de poder, como dicen algunos, un deseo de dominio sin límites, tampoco esa voluntad explica lo que efectivamente ha ocurrido, los resultados están a la vista, y en su escrutinio resulta patente que los hombres no saben lo que hacen ni lo que quieren. Y sin embargo, no por ello una esencia a-histórica o demoníaca lo domina todo y tuerce los designios de los hombres, pero lo que el hombre hace siempre tiene resultados que no previó, y que luego reobran incalculablemente sobre él. Lo realmente acontecido no ha sido planeado ni es planificable.

Pero no por ello, para Jaspers, están justificados ni la pasividad ni el fatalismo. Con todo, las cosas no marchan de modo inexorable, el hombre es responsable y le cabe influir en la realidad histórica, no con planes totales, nada más lejos de Jaspers que el revolucionarismo irresponsable, sino con la propia acción, limitada pero veraz, **Existencialmente** aclarada, que ha sido en el tiempo-eje, y siempre puede volver a ser decisiva. Lo que sea de la historia y de la técnica, como citamos previamente, depende, de lo que los individuos puedan llegar a ser, "porque desde el tiempo-eje, en grado incalculable, son un factor esencial en la marcha de las cosas".

El temple o talante que impregna la filosofía de Jaspers es evidente también en su aproximación a la técnica. Sus descripciones e interpretaciones son muy realistas y descarnadas al tiempo que sobrias, no hay en ellas alardes ni se compromete una visión total ni mucho menos apocalíptica, y no lo hace justamente porque nadie conoce la totalidad esencial de la técnica, que en cierto sentido, al menos, está en

manos de los seres humanos. Jaspers, a pesar de todo, es sensible a lo que los profetas nunca reconocen: la belleza, grandeza y atractivo de la técnica moderna, sin ser por ello ciego frente a sus límites y riesgos. La técnica ha sido ocasión para las diatribas más severas y para los elogios más ingenuos. En pocas partes es puesta en relación con la totalidad cognoscible del hombre como en este caso, dejando abierta su esencial ambigüedad. La realidad histórica, que se muestra siempre en perspectiva, revela a la postre una completa dependencia del ser humano, pues sólo mientras elabore su conocer, como se comporte y anticipe podrá decir qué será de su destino. En la idea histórica de Jaspers no hay ni fatalismo ni transparencia, sino posibilidad y libertad.

> *A la pregunta sobre lo que hoy es, ha de contestarse: la conciencia de peligro y pérdida, como conciencia de la radical crisis. Sólo existe hoy posibilidad: ni posesión ni garantía. Toda objetividad se ha hecho ambigua; lo verdadero parece perdido en lo irrecuperable, la sustancia, en la perplejidad, la realidad en la mascarada. Quien quiera buscar en la crisis el origen, debe ir a través de lo perdido para, haciéndolo suyo, recordar; debe medir la perplejidad para llegar a la decisión sobre sí mismo; intentar la mascarada para percibir lo auténtico*[23].

[23] Karl Jaspers. AMBIENTE ESPIRITUAL DE NUESTRO TIEMPO. Pág. 80.

capítulo 6

LOS LÍMITES DEL CONOCIMIENTO PSICOLÓGICO

Antecedentes

Se dirá que si no es posible tener una idea científica total de la historia es debido a que de lo ocurrido en el pasado no han quedado suficientes documentos, y que los que han quedado constituyen una sinfinitud en la que lo comprendido depende del que comprende: se comprende según uno mismo es y se es lo que se comprende. La historia está en un círculo comprensivo, de modo que es infinita, porque siempre caben nuevas interpretaciones. Otra cosa ocurre con el ser humano mismo. No está en el pasado, tampoco es lo absolutamente otro, como la naturaleza, sino que se comunica. Con el estudio científico del hombre, con la psicología, en definitiva, cuyas conclusiones siempre pueden ser corregidas y mejoradas, porque siempre está frente a nosotros nuestro objeto de estudio y podemos volver a interrogarlo, para confirmar o desechar nuestras anticipaciones teóricas, tenemos el objeto ideal para su estudio objetivo. La psicología, a la postre, no presenta ni los problemas que plantea el estudio de la naturaleza ni de la historia, de modo que aquí sí está la clave científica que buscamos y que haría totalmente superflua la hipótesis **Existencial** de Jaspers.

Sin embargo, como lo discutimos en el Capítulo 4: *Los límites del saber científico*, conocemos hechos relacionados con las teorías, pero cada hecho remite no sólo a las teorías sino a otros hechos que llevan a una infinitud inabarcable, motivo por el que la realidad empírica, y con ella el hombre como realidad empírica, no son conocidos ni cognoscibles como una totalidad. Cada totalidad está dentro del mundo, o dentro del hombre, por decirlo de algún modo, pero nunca tenemos ni al mundo ni al hombre como totalidades. El mundo y el hombre como totalidades son ideas, dice Kant, que en sus límites resultan antinómicas y contradictorias.

Para Jaspers el ser humano es cuerpo, pero ese cuerpo es lo más exterior suyo. Se replicará que ésta es una perspectiva superada, también se ha estudiado la corporalidad como sentido y no como mera materia que llena un espacio, pero a nuestro juicio eso rige durante la vigilia; en el sueño, que abarca quizá la mitad de la vida, el ser humano es un cuerpo sin conciencia, movimiento ni propósito, un complejo haz de reflejos y automatismos que funcionan de suyo. Si en la vigilia el cuerpo está incorporado en un sentido es porque no funciona por sí mismo, como durante el sueño, sino de acuerdo con la educación y el adiestramiento al que haya sido sometido. El sentido, entonces, no es propio del cuerpo sino implantado en él por la conciencia. El cuerpo, y aquí no hay ningún cartesianismo sino intuición y evidencia, es lo más exterior que tiene el ser humano, aunque sea en la esfera de lo que es más propiamente suyo. Como dice Plessner: el hombre es su cuerpo, pero también tiene un cuerpo, es un ser excéntrico y desdoblado.

Ahora bien, desde un punto de vista biológico, el cuerpo ni se muestra como esencialmente distinto al resto de lo que vive ni tampoco es algo unitario, de hecho se lo estudia de acuerdo con múltiples perspectivas que nunca dan un todo. Tendríamos al cuerpo como un todo, dice Jaspers, si pudiéramos colmar el sentido de esa unidad como un objeto, pero el objeto que como un todo siempre tengo mentalmente ante los ojos no es más que la unidad formal de todo lo que es pensable como cuerpo, pero no el cuerpo mismo. Cada individuo que hay ante los ojos es una unidad infinita, que para ser científicamente conocido debe ser descompuesto de muchas maneras (anatomía, fisiología, bioquímica, genética, etc.), de modo que en ellas pierde su unidad y se presenta como una pluralidad cuyo centro no está en ningún lado. A nuestro juicio, también se puede decir que el centro está en todos lados, cada parte aislada, en cierto sentido, también es un centro; en realidad, en el cuerpo nada hay más importante que otra cosa, de nada se puede prescindir sin que el individuo desparezca como ser vivo, sus partes derivan de su unidad pero su unidad no se objetiva, se supone, como también ocurre en el caso de la historia y la naturaleza. En el sentido de Kant, la unidad del mundo o de mí mismo no son sino ideas que sirven para pensar pero que no dan un objeto que podamos intuir.

La obra psicológica de Jaspers

Jaspers fue primeramente conocido por su obra, Psicopatología general. Había publicado, previamente, algunos artículos sobre nostalgia y crimen, recogidos actualmente en los Escritos psicopatológicos, pero que son en realidad trabajos menores. La Psicopatología General, en cambio, refleja del modo más fiel su concepción de la ciencia aplicada al ámbito concreto de la psicología. Aquello que investiga la psicología, como lo discutiremos más adelante, también varía con la perspectiva del investigador, pero para Jaspers era el estudio de la persona, es decir, tanto del cuerpo como de aquello que, con un término en desuso, se ha llamado el alma.

Esta obra monumental y enciclopédica tiene más de mil apretadas páginas, de modo que es imposible, en unas cuantas cuartillas, dar una idea ni siquiera aproximada de su extenso y complejo contenido. A nuestro entender, lo que más se relaciona con el programa de exposición de su filosofía que tenemos planteado en este trabajo, son los orígenes y motivos de la obra, la estructura de su composición y los problemas específicos de la comprensión y la explicación en el ámbito de la psiquiatría. A modo de cierre de estos tres últimos capítulos, y antes de entrar en las situaciones límite, nos parece apropiado discutir lo que Jaspers entiende concretamente por razón, y de lo que relacionado con ella llamó la verdadera y la falsa Ilustración.

Orígenes y motivos de la Psicopatología General

Desde 1908 hasta 1915 Jaspers trabajó en la clínica psiquiátrica de Heidelberg, seguidora de Kraepelin e inspirada en la doctrina de Griesinger, según la cual las enfermedades mentales son enfermedades del cerebro. A la sazón, la dirigía Franz Nissl, un gran investigador de la anatomía y fisiología cerebrales, a quien Jaspers define como rudo y áspero por fuera pero poseedor de una bondad y humanidad naturales, asociadas con una sabiduría y conocimientos excepcionales. Como recuerda en su Autobiografía filosófica, al comienzo le solicitó autorización para acceder a la biblioteca de la Clínica y revisar los extensos fondos franceses y alemanes existentes en ella. Haga usted lo que quiera, le respondió el director con brusquedad. Alguna vez comentó Nissl entre los otros médicos, que era una verdadera lástima que un hombre talentoso como Jaspers malgastara su tiempo con cuestiones filosóficas que no conducen a nada; pero, también, fue el primero en aprobar sin retaceos y reconocer la importancia de su Psicopatología General.

Como asistentes del mismo rango de Jaspers estaban, entre otros, Hoche, Homburger, Ranke, Gruhle, Wilmanns, Mayer-Gross, etc., todos los cuales alcanzarían luego imperecedera fama en la psiquiatría, lo que da una idea del nivel de los debates y discusiones desarrollados en esa época, cuyo recuerdo permaneció siempre imborrable para Jaspers. Es la única vez en mi vida, dice, que estuve en contacto con los problemas teóricos y prácticos de una ciencia, y que hube de ejercitarme yo mismo en su comprensión y solución.

La psiquiatría de la época, dice Jaspers, estaba dominada por la medicina somática (Freud recién comenzaba). Toda orientación psicológica, continúa, se tenía allí por inútil, aunque existía, también, la conciencia de un estancamiento tanto de la investigación como de la terapéutica. A mí me atraían todos los datos y todos lo métodos, asegura, pero tenía la convicción de que la exuberante literatura psiquiátrica de los cien años previos era inconsistente. Empero, descubría en ella las perlas: algunas nociones bien definidas, expuestas con claridad conceptual y en forma inteligible.

El objeto de la psiquiatría, para Japers, no es el cuerpo o la mente sino el ser humano, que incluye también su alma, su personalidad, su propio ser sí mismo. Pero aquello con lo que desde esta perspectiva había que habérselas, dice en su Autobiografía filosófica, ya se ocupaban las así llamadas ciencias del espíritu, de modo "que me puse a indagar en los posibles aportes de la filosofía y la psicología". La fenomenología de Husserl le resultó muy fructífera para describir las experiencias intimas de los enfermos en tanto que fenómenos de la conciencia. De Dilthey, que hablaba de psicología analítica y descriptiva, tomé, dice Jaspers, la idea de la psicología comprensiva, para captar las experiencias genéticas de lo psíquico y su ineludible referencia a un sentido. En esta tesitura, el año 1911, Wilmanns, al tanto de sus investigaciones, y el editor Ferdinand Springer, le comisionaron para escribir una psicopatología general. Había llegado la hora de cumplir la tarea, dice Jaspers, y yo era el encargado.

La idea estructural de la Psicopatología General

En su Autobiografía filosófica, dice Jaspers que con la incorporación de cada nuevo método ensayado en la psiquiatría (la constitución física, el carácter, el tipo somático, la unidad patológica, etc.), se creía captar al hombre como una totalidad. Sin embargo, aunque productivas en sí mismas, cada totalidad alcanzada resultaba ser una totalidad pero no la totalidad. El hombre total, dice, está más

allá de toda objetivación tangible, no es cabalmente integrable como totalidad para sí mismo ni tampoco para el investigador, permanece abierto y es siempre más de lo que puede saber de sí. Por eso, después de reconocer esta esencial pluralidad del estudio psiquiátrico, que no conoce un fondo, el propósito subyacente a su PSICOPATOLOGÍA GENERAL era aunar todos los dispares puntos de vista, no para construir una nueva unidad sino para proporcionar claridad conceptual sobre lo que se sabía y sobre lo que no se sabía, dilucidando los modos en que lo objetivado se ponía en evidencia y dentro de qué límites.

Por eso, la PSICOPATOLOGÍA GENERAL no es una mera exposición de los resultados obtenidos por medio del estudio científico sino un mostrar en qué relación está eso conocido con los métodos que lo han hecho patente. Para Jaspers, la conciencia metódica era preferida a la exposición de resultados, aunque no los sustituía, porque con ella se revelaban también los límites en que tiene validez lo conocido, refrenando el vuelo que la fantasía y la imaginación suelen emprender a la hora de reconstruir la vida psíquica, lo que a juicio de Jaspers constituía un auténtico azote para la psicología y la psiquiatría. A partir de su énfasis en lo metódico, el texto tiene una orientación y está engarzada en una armazón filosófica, pero se trata de una obra eminentemente médica. Por su dualidad de registros, sin embargo, no siempre ha sido entendida en sus propios alcances, y se le hicieron demandas, a las que dados sus objetivos, no tenía porqué responder. No es un texto ni de filosofía ni de psiquiatría especial sino de psicopatología general, como reza claramente su título.

No obstante, luego de publicada, algunos consideraron que se trataba de un escrito puramente filosófico, en concreto de tipo fenomenológico, aunque esta sección abarque menos de un cuarto del texto. En este caso Jaspers pretende, lo mismo que en el resto de la obra, tomar conciencia de aquello que la fenomenología hace visible y que tiene relevancia para la práctica psiquiátrica y cómo es que llega esa perspectiva a lograr los resultados que alcanza. Pero ya en la introducción había hecho una advertencia. Es distinta, dice, la psicopatología, una ciencia de conceptos precisos, a la psiquiatría, una especialidad médica que trabaja con hombres concretos a los que es imposible reducir a conceptos claros y distintos. La psicopatología es una herramienta para el quehacer del psiquiatra y no una ciencia acabada del enfermo. Hay algo en la vida de éste que brota y se transparenta en el trato personal con él, dice Jaspers, que ninguna ciencia puede proveer y otorgar, aunque la psicopatología

permita comunicarlo y aclararlo en sus límites pero sin resolverlo. Nadie es así, dice en otra parte, nadie puede ser agotado por conceptos, nadie es como la psicopatología y por ende es lo que la ciencia dice que es.

Contra un discurso como el caracterizado recién, que limita el alcance del conocimiento científico y psicológico respecto de la esencia del hombre no es raro que se levante el reproche de irracionalismo, misticismo, confucionismo en definitiva. Parece que la ciencia psicológica, como conocimiento objetivo, no sólo recusa los asertos de este estilo, desahogos exasperados que no se termina de entender adonde apuntan, sino que tampoco puede justificarlos: los combate con claridad racional, eficacia y decisión. La postura de Jaspers no ha tenido éxito en el ámbito de una psiquiatría cada día más científica, se asegura, más precisa en su lenguaje y sus conceptos, en su visión de la totalidad, de las partes que la integran y de la forma como se articulan, justamente por las apelaciones de este tipo, tan frecuentes en sus escritos, las que revelarían su hostilidad por el conocer y el comprobar científicos y en pro de una inefabilidad fuera de contexto. La moderna psiquiatría acepta ¿y cómo podría no hacerlo?, el *ignoramus* que pronunció el gran fisiólogo Du Bois Reymond[24] a finales del siglo XIX, pero no puede conceder su *ignorabimus*, que ya entonces escandalizó a los científicos de la época y que al parecer Jaspers suscribiría.

Lo cierto es que desde un comienzo fueron muy variadas las objeciones que entre los psiquiatras suscitó la Psicopatología General: que no daba un cuadro objetivo y concluso del todo sino que presentaba una serie de fragmentos dispersos, contiguos pero no soldados en una unidad orgánica; que el exceso de discusiones lógicas hacía perder el hilo y se concluía por no entender de que trataba realmente el texto; que se hablaba mucho de comprensividades a pesar de que el comprender psicológico no es una ciencia, escapa a toda prueba y se trata de meras posibilidades, etcétera.

En efecto, como lo dijimos previamente, la obra de Jaspers no adopta un punto de vista único ni toma un grupo de hechos como la realidad psicológica propiamente dicha a partir de lo cual se haga

[24] Con esta frase, dice Gustavo Bueno, Dubois-Raymond puso nombre a todo aquello que podríamos considerar delimitado como la clase complementaria del conocimiento científico: lo incognoscible. Gustavo Bueno: Ignoramus, Ignorabimus. Revista de filosofía El Basilisco 1990, N° 4, versión digital, páginas 69-88.

posible componer y deducir el todo del hombre enfermo, o del hombre a secas. Contra la tendencia a una dogmática del ser expresada en la construcción de un todo psicológico, hemos llevado a cabo, dice Jaspers en la introducción, una sistemática metódica, frente a la cual puede plantearse si (y cómo) puede hacerse mejor, pero en ningún caso reemplazarla.

Ahora bien, a la posibilidad de un conocer la totalidad en el ámbito psicopatológico, que Jaspers descarta explícitamente, se opone, en primer lugar, el que en la misma realidad científica de la psicología no haya ningún conocimiento básico común sino abordajes desde diversas perspectivas, los que ni están dispuestos en una unidad de sentido ni poseen el mismo lenguaje. Aparentemente, con el así llamado modelo bio-psico-social, creado por la psiquiatría comunitaria, sumando todo lo conocido y lo cognoscible pareciera haberse asegurado un procedimiento en virtud del cual nada es excluido y en cambio todo es incorporado, sin residuos y unitariamente. No puede pensarse nada más total, completo ni contrario a lo que Jaspers postulaba. Sin embargo ¿cómo entender este supuesto modelo que niega la pluralidad y afirma la unidad? Como la suma de tres ciencias autónomas es imposible, porque no se pueden sumar peras con manzanas. La verdad es que nadie aún ha podido explicar en qué consiste tal modelo, porque nadie ha diseñado las reglas de transformación en virtud de las cuales estas tres ciencias independientes serían una o constituirían una unidad, y en tanto esto no exista, el lenguaje de las tres, su objeto de estudio, sus métodos y puntos de partida siguen siendo inconmensurables. Si bien a veces el psicoanálisis y el conductismo absolutizan su propia perspectiva, que es legítima y fructífera en sí misma, ese exceso inicial puede ser purificado metódicamente para dejar lo que su saber contiene de efectivo; pero el modelo biopsicosocial, en cambio, simula un fundamento que por su calidad de fingido no puede ser recobrado.

Aún más fundamental que las cuestiones de método en el estudio psicológico, es que con el ser humano, dice Jaspers, es decir, con su objeto propio de estudio, enfrentamos a un ser incompleto en su esencia, inaccesible por lo mismo a un conocimiento total, ni siquiera en forma de esbozo. Es que si el hombre está ahí como libertad, como poder ser y posibilidad, no puede al mismo tiempo estar como completamente determinado. Por eso, nuestro conocimiento psicológico será siempre incompleto y necesariamente fragmentario, un entrar y explorar algunos puertos de un continente que no

abarcamos, como dice Jaspers. La psicopatología, agrega, no es un principio del todo ni un punto exacto ni para el conocer ni para la práctica.

En el plan general de la obra, la primera parte versa sobre los fenómenos particulares efectivamente vivenciados, distinguibles sólo a partir del así llamado estado de conciencia, que es un todo funcional cimentado sobre la unidad integrada del organismo. La conciencia, en calidad de unidad integrada del organismo, nos remite a la unidad cuerpo-alma, donde desde el punto de vista somático Jaspers distingue nuevas totalidades: la unidad neurológica, hormonal, genética, morfológica, etc. El alma, en cambio, es sobre todo expresión y lenguaje.

La segunda parte del texto explora las relaciones comprensibles, cuyo conjunto evoca la totalidad del carácter y la personalidad. La tercera estudia las relaciones causales, cuya unidad total son las teorías. La cuarta parte indaga las totalidades de la aprehensión clínica, la unidad nosológica, el *eidos* y el *bios*. En la quinta, por último, los hechos particulares son puestos y comprendidos al trasluz de la totalidad histórica, social, cultural y de la época.

Las totalidades que describe Jaspers son múltiples, pero justamente por eso cada una de ellas es relativa, ninguna puede generalizarse como el todo propio y verdadero. Cualquiera de estas generalizaciones es falsa como generalidad porque suprime a las otras. En psicopatología sólo se trata de perspectivas particulares en el ser humano, aspectos de su manifestación, sin que el todo se haga visible por su intermedio. El hombre, que es uno, aparece escindido y desgarrado a la mirada científica.

Se ha dicho: la totalidad psicológica está en la suma de las perspectivas singulares. El modelo biopsicosocial, mentado previamente, pretende materializar esta postura. Ahora bien, ocurre que cada perspectiva singular tiene la particularidad de tropezar con lo que Jaspers denomina enigmas. Con la captación de un hecho típico, a través de un método adecuado, se hace evidente su fracaso, porque todo saber es el descubrimiento de un no saber, no provisional sino específico. Así, por ejemplo, pregunta Jaspers: ¿cómo hacen los genes, realidades estereotipadas e invariables, para producir manifestaciones psíquicas que en su totalidad están en relación con la historia y la educación, es decir, con lo que se ha llamado la vida del espíritu? Y aunque nadie discuta que la vida mental tiene fundamentos

biológicos, nunca se ha podido explicar lo primero con lo segundo. La unidad del individuo, por otro lado, está condicionada por la unidad de los genes, sin embargo esa unidad ya no puede tomarse como un gen, porque todo individuo es "creado", como dice Jaspers, no sólo trasmite un plasma germinal modificado sino que tiene un origen propio, libre, insoluble en factores puramente hereditarios. En la ciencia actual se habla del emergentismo, que constituye una superación de ese antiguo reduccionismo que Jaspers fue uno de los primeros en combatir. Tocamos también con enigmas, dice Jaspers, en la idea de la constitución, los rendimientos, la relación cuerpo-alma, y en general en todas y cada una de las totalidades con que científicamente aprehendemos al ser humano. El ser humano, en definitiva, no se hace objeto para nosotros, porque el todo y la totalidad en ningún terreno es objeto de exploración científica.

Esta serie de asertos anteriores, que apelan a la pluralidad, son coherentes con las proposiciones de Jaspers sobre la ciencia en general, pero carecen de sólidos argumentos y comprobaciones que los justifiquen en el terreno particular de la psicología y la psiquiatría. A nuestro juicio, en el problema de la comprensión y la explicación, que expondremos a continuación y que está extensa pero dispersamente tratado en la Psicopatología General, hay una clara ruta para su aclaración en la materia misma.

Las relaciones comprensibles

La primera parte de la Psicopatologia General está destinada a exponer, aclarar y desarrollar los hechos típicos de la vida psíquica. No nos detendremos en ello, aunque sí debemos recordar, sumariamente, que a juicio de Jaspers los elementos singulares de la vida psíquica son los datos subjetivos de esa vida en tanto que real y actualmente vivenciada, y que se pueden representar intuitivamente con el auxilio del método fenomenológico. Pero, además, hay una amplia gama de elementos singulares de la vida psíquica que se pueden captar objetivamente, tales como los rendimientos palpables, los síntomas somáticos de lo psíquico y los hechos típicos significativos en la expresión, el mundo y la obra. Sin embargo, en todas partes que se han dilucidado estos hechos singulares, por medio de la fenomenología y la objetivación, siempre han aparecido, dice Jaspers, las dos preguntas siguientes: ¿de donde procede esta manifestación que reconozco como un elemento singular de esta vida psíquica? ¿Con qué otras manifestaciones, singulares o no, está en relación?

Lo que Jaspers llamó psicología comprensiva consiste, justamente, en el estudio de estas relaciones de lo psíquico en tanto que captan el sentido con que lo psíquico surge desde lo psíquico. En la anudación objetiva de los hechos empíricos explicamos causalmente los fenómenos, pero, dice Jaspers, también explicamos causalmente lo psíquico en virtud de otros hechos síquicos. Ahora bien, en el ambiente intelectual de la época, como lo dejamos dicho al comienzo, existía una resistencia a admitir lo psíquico surgiendo causalmente de lo psíquico. En primer lugar, por que lo psíquico era una mera manifestación de lo somático y, en segundo lugar, porque como puramente psíquico era una cuestión subjetiva y como tal irracional. Era legítimo explicar lo psíquico partiendo de lo somático pero no lo psíquico partiendo de lo psíquico, como en el ámbito de la filosofía hacían Dilthey y otros. Los investigadores psiquiátricos naturalistas sólo tenían que ver con percepciones y explicaciones causales de la naturaleza, y les repugnaba admitir la causalidad psíquica en cuanto psíquica.

El fisicalismo en psicología

Un autor que conservó radicalmente esta perspectiva unitaria es Watson, cuya doctrina conviene repasar someramente para percibir en qué radica el espíritu de esta tendencia en el ámbito psicológico. ¿En que consiste el conductismo? Se trata, dice Watson, de aplicar al estudio experimental del hombre iguales procedimientos y lenguajes descriptivos que se habían empleado con éxito en el examen de los animales inferiores, técnicas que en la psicología humana había puesto en boga Wundt, aunque no con la suficiente energía y firmeza. Se cree, continúa Watson, que el hombre es un animal distinto de los demás animales, y afirmar lo contrario, como hace el conductismo, induce una resistencia muy semejante a la que provocó la primera publicación del Origen de las especies de Darwin; en realidad, los humanos impugnan sin justificaciones el ser clasificados entre los otros animales, y no es que no estén tentados de admitir que lo son, dice Watson, pero no quedan conformes si no agregan que también son algo más.

> *Este "algo más" es el culpable de su reacción, y de todos los trastornos que aquejan a los seres humanos. Este "algo más" involucra cuanto se cataloga como religión, vida futura, moral, amor a los hijos, padres, patria, etc. Pero el crudo hecho es que el psicólogo, si quiere proceder científicamente, habrá de describir la conducta del*

hombre en términos no diferentes de los que utilizaría para referirse a la de un buey destinado al matadero[25].

Entre todos los ejemplos posibles a los que se puede apelar para equiparar la vida humana y animal, a Watson se le ocurrió elegir el más sórdido y patibulario de todos. A su juicio, esta cientificidad de los objetivos y los métodos apartó del conductismo "a muchos espíritus tímidos y aún hoy los mantiene alejados". Es que la desprejuiciada doctrina "estaba pisando la pezuña de alguna vaca sagrada". Antaño, dice Watson, se suponía que era la conciencia la materia que estudia la psicología, pero el conductismo sostiene que es la conducta del ser humano su verdadero objeto, porque el concepto de conciencia no es preciso ni utilizable, se remonta a los días antiguos de la superstición y la magia.

Anticipar y fiscalizar la actividad humana, controlar las reacciones del hombre, lograr prever la respuesta si damos un estímulo o inferir el estímulo si conocemos la respuesta, es decir, conseguir ponerse por fuera y por encima, en el papel de un dios manipulador es, según Watson, el único objeto de una psicología seria que se precie de científica, aunque al conductismo se le ocurriera que la psicología conoce al hombre como el veterinario al buey en el matadero. Decía B. Russell, que si salimos a pescar con una red cuya luz sea de diez centímetros, podemos de antemano asegurar que no encontraremos peces menores de ese tamaño, sin embargo, no por eso es legítimo inferir que no existan menores de esa longitud. El sistema de Watson, según propia confesión, no sirve para entender la religión, el amor, la moral, ni en realidad nada de lo que efectivamente ocupa y preocupa a los hombres. Como muchos científicos modernos no deduce de ello que su instrumento es pobre, concluye, más bien, que es la realidad la que no contiene lo que su herramienta es incapaz de mostrar, la que además suele haber sido concebida y construida para no percatarse de aquello que luego dice no advertir.

No caben dudas, sin embargo, que en la psicopatología se hallan regularidades causales como las descritas por el conductismo. Entre las anomalías de la vista y las alucinaciones encuentra Jaspers un claro ejemplo de ello; también hay reglas, dice, como las de la heren-

[25] John Watson. El conductismo. Pág. 21.

cia similar, pero raramente hay leyes y nunca podemos establecer, como en química o física, ecuaciones causales. La cuantificación, a juicio de Jaspers, pierde el objeto psíquico. Ahora bien, las relaciones comprensibles, en virtud de las cuales se capta lo psíquico surgiendo de lo psíquico, son también causales, pero a juicio de Jaspers no son de la misma índole de causalidad de la que hablaba Watson. Se habla de causalidad de las relaciones comprensibles para aludir a una causalidad desde dentro de ellas mismas, es decir, el término causalidad se usa, en este caso, de un modo analógico. Este es un concepto central en la perspectiva de Jaspers, y uno de los que explican las consecuencias que se pueden inferir a partir de la a realidad comprensible y comprendida que lo diferencia de las conclusiones psicoanalíticas, por ejemplo, o de otras doctrinas comprensivas.

La realidad de lo comprensible y sus límites

Lo comprensible se hace palpable en infinitud de circunstancias. Que lo psíquico surge para nosotros de un modo comprensible desde lo psíquico es evidente, dice Jaspers, cuando el atacado se vuelve colérico y se defiende; cuando el engañado se torna desconfiado; cuando un delirante o una personalidad anormal se comprenden a sí mismos y su propia comprensión condiciona su desarrollo ulterior, etc. Ahora bien, la comprensión psicológica, como causalidad empleada analógicamante para describir el nacimiento de lo psíquico desde lo psíquico, es algo último, y a juicio de Jaspers no se puede ir más allá. Nietzsche, dice, mostró de modo convincente que a partir de vivencias de impotencia se acuñe un trasmundo imaginario como realización de todo lo que en la tierra es negado y como cumplimiento de los deseos insatisfechos, y este es un ejemplo de relación comprensible psicológica, es decir, de lo psíquico naciendo de lo psíquico.

A partir de lo expuesto hasta aquí, y para aclarar el concepto de lo comprensible en Jaspers, se pueden hacer al menos dieciocho desarrollos e inferencias, que dividiremos de ese modo para dar un cuadro lo más apretado y sistemático de su posición en este terreno.

Primero. La evidencia de lo psíquico originándose en lo psíquico ha sido adquirida con motivo de la experiencia, frente a uno mismo o frente a otros, como se aprecia claramente en los ejemplos que expusimos previamente, y no por la repetición de experiencias inductivamente probadas según el modelo de las ciencias de la naturaleza. Los hombres, por lo tanto, siempre han podido comprender y siem-

pre han comprendido, siempre han sabido del sentido de las manifestaciones psíquicas propias y ajenas, tengan o no una concepción científica del universo. La comprensión es algo último, no ciertas conclusiones alcanzadas por inducción. Por eso, la comprensión no es una ciencia propiamente dicha. No por nada se siguen estudiando las obras de arte surgidas en otros climas y contextos, porque siguen siendo plenamente significativas para el hombre actual. El reconocimiento de esta evidencia de la comprensión es la condición de la psicología comprensiva, dice Jaspers, como el reconocimiento de la realidad de la percepción y la causalidad lo son de las ciencias naturales, eso es lo último para ellas.

Segundo. La evidencia de una relación comprensible no prueba que esa relación sea real ahora, en este caso determinado, ni tampoco que se produzca realmente en general. Una cosa es comprender una relación comprensible y otra cosa comprender un alma que se manifiesta por medio de ella.

En efecto, la comprensión del ejemplo de Nietzsche citado con anterioridad, si es tomado como una teoría o causalmente, puede fallar y falla en su aplicación al caso particular, de modo que la idea de un trasmundo creído, en este caso en particular, en este individuo vivo que tengo frente a mí, puede no originarse en sentimientos de impotencia sino en infinidad de otros motivos. Para que pueda afirmarse que en este caso la relación se cumple, que ésta alma vive en ella, hay que recurrir a puntos de apoyo palpables relacionados con los movimientos de expresión, actos, manifestaciones orales, autodescripciones, etc., del propio sujeto. Por esto, en el caso particular, todo comprender es un interpretar que sólo excepcionalmente es convincente, es decir, cuando se apoya en una amplia panoplia de datos en virtud de cuales la relación se hace evidente como vivida por este sujeto, aquí y ahora, y cuanto más interpretamos sin esos apoyos tanto menos comprendemos a este sujeto que ahora encaramos. No obstante, la relación comprensible en sí misma, independientemente de que se cumpla o no en este sujeto y de porqué se cumple, es de suyo evidente.

Tercero. Lo anterior enuncia una diferencia. Comprendemos las relaciones comprensibles, en primer lugar, de acuerdo con lo que Jaspers llama un carácter típico-ideal, en el sentido de Max Weber. Las relaciones comprensibles, en este caso, no remiten directamente a un alma sino a un tipo. El tipo puede ser clínico. Así, algunas

relaciones comprensible las llamamos obsesivas, histéricas, esquizofrénicas, etc. Pero también pueden ser tipos culturales e históricos: el hombre griego, el romántico, el guerrero, el santo, el ilustrado, el burgués, el poeta, etc. En calidad de relaciones comprensibles típico-ideales no son logradas por inducción, son una pauta o patrón con que se miden los hechos reales, aunque ningún alma viviente vive entera ni exclusivamente en el tipo. Pero otra es la comprensión singular en la que vive este ser humano concreto, para lo cual las construcciones típico-ideales ayudan pero no lo agotan.

6 **Cuarto.** En tanto que típico-ideales las relaciones comprensibles no conducen a la posibilidad de elaborar teorías. Conozco lo que es el romanticismo, pero ninguna teoría lo anticipa ni lo justifica. El término romanticismo enuncia las relaciones comprensibles en las que han vivido ciertas almas históricamente reales, lo que por lo demás pueden verificarse en cualquier ser humano y en cualquier tiempo. Hay comprensión, peor o mejor, del romanticismo, pero nunca por medio de teorías comprensivas, aunque sin duda haya herramientas que ayudan a comprender. Por eso, cada comprensión particular, en este individuo concreto, alude a un hecho singular y no al caso de una generalidad aprehendida con validez general, como en el caso de los resultados de la ciencia natural.

Quinto. Esto último siempre ha resultado oscuro en la doctrina de Jaspers. Sin embargo, se aclara cuando entendemos que es posible contar en cuántos casos se halla realmente una determinada relación comprensible, sin embargo, así es evidente que no son ellas mismas, es decir, las relaciones comprensibles, las que se hallan inductivamente sino su frecuencia. De esta confusión ha nacido lo que se ha dado en llamar psiquiatría social. Entre el alto precio del pan y el robo existe una relación comprensible típico-ideal, dice Jaspers, y estadísticamente se ha verificado su ocurrencia, pero la relación comprensible entre estos dos eventos no se ha obtenido por inducción, y seguiría valiendo como tal aunque no se verificara empíricamente en ningún caso. El romanticismo, como conjunto de relaciones comprensibles típico-ideales, seguiría valiendo como tipo ideal, y como posibilidad para los individuos, aunque nunca más existiera un romántico en el mundo.

Esto se aclara aún mejor con el siguiente ejemplo que provee Jaspers: el otoño y el invierno se asocian a las ideas de decadencia, culminación agotamiento y muerte. Así lo han proclamado los mitos,

los poetas, etc. En realidad, cualquiera entiende esa relación porque es muy comprensible. Dados estos antecedentes, cabría esperar, o resultaría muy comprensible, si se creyera que las relaciones comprensibles implican causalidad, que los suicidios se verificarán sobre todo en otoño e invierno, pero sucede que es en la primavera donde realmente ocurren con mayor frecuencia, lo cual no es fácilmente comprensible pero en cambio es real, es lo que efectivamente acontece. No obstante, ningún hecho empírico anula la relación comprensible invierno-muerte, que no se basa en la inducción. Los poetas, además, pueden producir y producen relaciones comprensibles que no han ocurrido nunca, que quizá nunca ocurrirán, a pesar de lo cual conservan todo su valor. Un claro ejemplo de ello lo encontramos en algunas obras de ciencia ficción, cuando los robots, por ejemplo, adquieren caracteres y pasiones humanas, desean la inmortalidad, aman, etc., todas las cuales relaciones comprensibles poseen evidencia típico-ideal. Vemos en el robot lo psíquico surgiendo de lo psíquico, se diría que lo comprendemos independientemente de cómo es que funciona, de qué está hecho y de cuáles son los mecanismos que los producen, graficando así la autonomía relativa de lo comprensible.

Sexto. A la luz de lo anterior se ha hecho evidente que es preciso reconocer un comprender racional y otro empático. En el comprender de lo hablado y en los tipos ideales rigen reglas lógicas, y lo dicho es comprensible para el oyente aparte de toda psicología. El discurso científico y poético, pueden ambos, dentro de ciertos límites, ser comprendidos sin necesidad de apelar a ningún autor. Sin embargo, para comprender al que habla se requiere captarlo empáticamente, dice Jaspers, y esto no se puede hacer sin psicología, sin la referencia a un alma que es así comprendida, y no sólo a un discurso, un tipo ideal, un símbolo, etc. La comprensión racional es un auxiliar indispensable, pero es lo empático lo que nos conduce a lo psíquico mismo en tanto que efectivamente vivido.

Ahora bien, lo empático, en Jaspers, ha sido fuente de críticas demoledoras, que no es del caso recordar en detalle. A nuestro juicio, sin embargo, no aciertan en el blanco, porque cuando se critica con razón lo empático como algo a un tiempo irracional y engañoso, se piensa por empático el contagio psíquico y afectivo. En este caso yo comprendería al otro porque siento lo mismo que él, como si me hubiera transfundido, por así decirlo, sus ideas y emociones, del mismo modo que la manada siente lo mismo que el animal adalid y reaccionan igual que él. Pero, como dice Scheler:

Hemos de distinguir rigurosamente el "sentir lo mismo que otro" y "vivir lo mismo que otro" del simpatizar. Es, en efecto, un sentir el sentimiento ajeno, no un mero saber de él o simplemente un juicio que dice que el prójimo tiene tal sentimiento: pero no es un vivir el sentimiento real como un estado propio; al vivir lo mismo que otro aprehendemos afectivamente además la cualidad del sentimiento ajeno, sin que éste trasmigre a nosotros o se engendre en nosotros un sentimiento real e idéntico[26].

En la empatía comprensiva no son necesarias ni la proyección afectiva ni la imitación, cada cual sigue siendo cada cual, y la unificación afectiva no es indispensable. Pero es claro, por otro lado, que no se comprende un alma si no se "vive lo mismo que el otro", aunque sin por ello se "sienta lo mismo que el otro", es decir, si en definitiva no se empatiza con el otro. Se puede comprender sin empatizar, como lo hemos dicho previamente, pero en ese caso lo comprendido es una relación comprensible con un carácter típico-ideal, y no un alma viviente.

La empatía, en el sentido de Jaspers, tampoco es pura afectividad, ya vimos que para poder afirmar que en este caso la relación comprensible efectivamente se cumple en esta alma concreta hay que recurrir a puntos de apoyo palpables relacionados con los movimientos de expresión, actos, manifestaciones orales, autodescripciones, etc., del propio sujeto, de modo que en el caso particular todo comprender es un interpretar que sólo excepcionalmente es convincente. Es evidente que nada tiene que ver el empatizar jaspersiano con el contagio afectivo, y quienes lo han censurado por este motivo no han reprobado sus ideas sino la ideas que se hacen de sus ideas.

Séptimo. Es falso que en lo psíquico como psíquico no haya ninguna explicación causal, también aquí se dan relaciones de origen causal. Lo comprensible no es lo causal empírico pero no excluye ni elimina esa causalidad. Las subestructuras de lo psíquico, por ejemplo, son límites para la comprensión: la edad, las predisposiciones psíquicas especiales, la pérdida de facultades como la memoria, las enfermedades mentales, etc., todo lo que Jaspers denominó extra-consciente, efectivamente limitan la comprensión, o mejor dicho,

[26] Max Scheler. Esencia y formas de la simpatía. Pág. 25.

los productos del alma no pueden ser comprendidos sin apelar, también, a ciertos hechos que actúan causalmente, y que en calidad de tales no tienen un carácter típico-ideal sino que son objeto de inducción. Tales hechos producen efectos en las creaciones del alma y en el modo de ser, al margen de que los conozcamos o no y que sepamos o no como actúan.

Octavo. Mientras que en su propia comprensión el alma se conoce en sus productos, lo extraconsciente no es conocido de ese modo. Es la misma comprensión la que determina los límites en que se puede comprender, y todo límite comprensivo es un estímulo para la interrogación causal. En el pensamiento psicológico causal, no comprensivo, es decir, en la psicología empírica, se postula o se conocen elementos que sirven como causas y efectos. Unidades fenomenológicas vivenciadas como la alucinación o la percepción, por ejemplo, son explicables por procesos orgánicos. Son los trastornos cerebrales de un alcohólico los que provocan que delire y alucine, pero nunca puede vivenciar sus trastornos cerebrales, sin los cuales no se producirían sus alteraciones de conciencia y sus vivencias efectivas. Incluso las relaciones comprensibles complejas, dice Jaspers, se pueden considerar unidades en el pensamiento causal. Así, por ejemplo, la manía se puede pensar como producida por una afección cerebral, una intoxicación o una conmoción afectiva, pero la captación de la manía, en tanto que manía, se hace como unidad de relaciones comprensibles. Incluso el conjunto de las relaciones comprensibles de un individuo, lo que se conoce como personalidad, puede ser considerado causalmente en ciertas circunstancias, por ejemplo, como manifestación de reglas de la herencia. Los Bernoulli fueron matemáticos por generaciones, y músicos los Bach, y aunque el medio en que nacieron debe de haber influido en sus vocaciones es indudable que alguna predisposición causal los impulsaba.

Noveno. En las investigaciones causales empíricas no comprensivas imaginamos teóricamente cómo los hechos actúan y producen efectos en las producciones del alma y el modo de ser, pero las producciones del alma y del modo de ser las comprendemos como carácter típico-ideal. Al margen de que lo conozcamos o no, y que sepamos o no como actúa, en el pensamiento causal suponemos lo que Jaspers denominó lo extraconsciente, que sirve como base a las unidades fenomenológicas o a un conjunto de relaciones comprensibles. A eso extraconsciente se le ha llamado predisposición, constitución psíquica, etcétera.

Está descrito en los que ensordecen, por ejemplo, episodios paranoicos. Su desconfianza y suspicacia se desencadenan por su pérdida sensitiva y las dificultades que entraña para interpretar correctamente lo que los otros dicen. Esto es comprensible, entendemos en este caso lo psíquico naciendo de lo psíquico en virtud de la situación del paciente. Sin embargo, la comprensión de lo psíquico no puede soslayar que hay un hecho causal, la sordera, que no explica la paranoia, que es un fenómeno comprensible, pero sin la cual la paranoia no se habría verificado.

Décimo. Por eso, toda comprensión, en cuanto se aplica a un individuo real, señala también una relación causal, aunque no se pueda explicitar cual. Suponemos una causa allí donde primeramente hemos accedido a un contenido por la vía de la comprensión, dice Jaspers, pero es infecundo y vano imaginar con detención lo extraconsciente sin el apoyo de planteamientos empíricos. Ninguna relación causal psíquica de origen extraconsciente puede ser comprendida por vía empática ni descubierta por la comprensión. La mera imaginación de mecanismos extraconscientes, a partir de lo comprendido, es un juego estéril, dice Jaspers, no obstante es muy frecuente.

Décimo primero. Los mecanismos extraconscientes no son verificables en sí mismos. En tanto que son teóricos se falsan por las consecuencias que podemos observar y en tanto sirvan para anticiparlas. Ahora bien, lo extraconsciente, para Jaspers, no es sinónimo de lo inconsciente, entre ellos no hay una diferencia de grado sino de esencia y cualidad. Lo inconsciente, para Jaspers, es lo consciente inadvertido y no lo extraconsciente causal, aunque reconoce que los límites entre ambos no siempre se aprecien con claridad. La diferencia radica en que lo inconsciente tiene origen en la consciencia y puede tornarse consciente, en el sentido de efectivamente vivenciado en la conciencia. Lo extraconsciente, en cambio, ni tiene su origen en la consciencia ni puede vivenciarse. El sujeto también puede comprender su desconfianza y suspicacia como productos de su sordera, pero no puede comprender su sordera sino explicarla, porque ésta no es un hecho psíquico naciendo de lo psíquico sino uno corporal que afecta sus producciones psíquicas.

Décimo segundo. Por eso es un error confundir lo inconsciente, que se vuelve consciente tanto por la fenomenología como por la psicología comprensiva, en el sentido de que lo inadvertido se torna

sabido (como por ejemplo en Nietzsche nos volvemos conscientes de cómo nuestra debilidad se compensa con fantasías de omnipotencia, venganza, restitución, etc.), pero es un gazapo, a juicio de Jaspers, confundir el inconsciente, que es vivencia inadvertida, con lo extraconsciente, que también es inconsciente pero que nunca puede ser realmente vivenciado. Lo inconsciente como inadvertido es vivenciado realmente, lo extraconsciente ni es vivenciado ni vivenciable en la conciencia como extraconsciente sino en sus efectos.

A nuestro juicio, éste, junto con el de la empatía, es uno de los puntos en que el campo de la psiquiatría peor ha entendido a Jaspers. Por eso, quisiéramos ilustrar esta diferencia de lo inconsciente y lo extraconsciente con un ejemplo clínico clásico. Ciertas afecciones, tanto de los nervios periféricos como propiamente cerebrales, determinan parálisis y/o anestesias en los miembros. De acuerdo con el lugar del trastorno, tanto la distribución de la anestesia como de la parálisis es diferente, pero guarda siempre relación con el territorio inervado. Ahora bien, en algunos cuadros histéricos se produce también parálisis y anestesia de los miembros, sin que haya lesión neurológica y siguiendo una distribución que no guarda relación con la inervación anatómica. Es típico que ambas se organicen, en los miembros superiores como guante y como calcetín en las inferiores. Es decir, la distribución guarda relación con las representaciones conscientes, aunque no científicas, que el paciente se hace del funcionamiento corporal. Aunque el afectado no está simulando ni ejerce control voluntario sobre el trastorno, éste se produce de hecho de acuerdo con sus representaciones conscientes, pero inadvertidas, y no intervienen en su producción la realidad extraconsciente de la anatomía ni de la fisiología corporal sino una serie de conflictos íntimos y significativos para quien lo padece. Si podemos comprender a qué conflictos aluden tanto la parálisis como la anestesia, entonces ambas son un símbolo de aquello que comprendemos, de lo que el paciente efectivamente vivencia, aunque no con absoluta claridad.

En cambio, en el caso de las parálisis y anestesias orgánicas no hay nada que comprender; su instauración y distribución se deben al funcionamiento causal del organismo, funcionamiento que entendemos y explicamos por medio de teorías, respecto de las cuales se ha alcanzado tal conocimiento y dominio que un cirujano, por ejemplo, podría provocarlas a voluntad anestesiando los nervios adecuados. ¿Pero quién puede provocar a voluntad parálisis o anestesias histéricas? Nadie, porque su comprensión no implica un cono-

cimiento causal en el sentido de la causalidad empírica. Entender las parálisis y anestesias orgánicas, no histéricas, es explicar sus causas y la forma en que producen sus efectos, y nadie comprende con un carácter típico-ideal el funcionamiento neurológico sino causalmente y de acuerdo con deducciones, inducciones y experimentación. La orden posthipnótica, que el paciente no recuerda, ha entrado en su conciencia por sugestión del hipnotizador, y en ese sentido es inconsciente, pero porque es inadvertida no extraconsciente.

Décimo tercero. Lo extraconsciente obra causalmente sobre la psiquis. Comprendemos psicológicamente que una persona con sueño quiera irse a dormir. Comprendemos su vivencia psíquica de sueño y comprendemos también cómo el deseo de dormir está relacionado con su sensación de sueño, pero la somnolencia misma ya no la comprendemos, la explicamos causalmente como la acumulación de sustancias tóxicas, como un rasgo de la ciclicidad propia del sistema nervioso, etc. Nadie puede comprender con un carácter típico-ideal que tengamos que dormir, pero en cambio podemos explicárnoslo por medio de teorías, deducciones, observaciones, inducciones y experimentos. Incluso conocemos sustancias que hacen dormir, y sabemos donde actúan y cómo, de modo que podemos usarlas en los otros o autoadministrárnoslas a voluntad. Explicamos, por último, cómo es que se produce una crisis epiléptica, incluso se la puede inducir con estímulos adecuados. Sabemos qué ocurre en el cerebro durante su desarrollo, porque conocemos, más o menos, las causas extraconscientes que la desencadenan y los medios por los que se cumple. En cambio, las pseudocrisis epilépticas no las entendemos causalmente sino que las comprendemos psicológicamente como un símbolo de la vida psíquica del afectado, o como una concomitante corporal de estados afectivos intensos y comprensibles, pero con ese conocimiento nadie puede producirlas a voluntad, y en los casos de sugestión es la propia voluntad del afectado la que determina el proceso, aunque de modo inadvertido, inconsciente.

Décimo cuarto. La psicología comprensiva eleva lo inadvertido a la consciencia. Ya dijimos que hay un comprender racional y otro empático. El primero no precisa de una comprensión psicológica del alma particular. Sin psicología, dice Jaspers, comprendemos un delirio, las figuras, símbolos, exigencias, ideales, etc. Pero ésta es una comprensión del espíritu en general, no comprensión psicológica, y la comprensión del espíritu constituye un límite para la compren-

sión empática, es decir, para la comprensión de lo psíquico naciendo de lo psíquico en esta alma.

El espíritu son los contenidos a los que refiere el alma, por los cuales es movida y en los cuales se comprende a sí misma. Pero nunca vemos el alma, investigamos su manifestación en la corporalidad (mímica, reacciones psicosomáticas como el rubor, etc.), y comprendemos sus contenidos espirituales por medio de las relaciones comprensibles. Pero el alma, que no se objetiva sino que se manifiesta en sus contenidos comprensibles, es decir, en la vida del espíritu, no queda cerrada ni concluida en esa manifestación que comprendemos, porque no se manifiesta en ella enteramente, siempre puede comprenderse de otro modo, incluso mañana de un modo opuesto a como lo hace hoy. El alma, que no se objetiva, es la correlación, dice Jaspers, objetivamente pensada de la comprensión, pero retrocede en ella y sólo captamos sus apariencias y fenómenos, que no significan irrealidad. Por eso, concluye Jaspers, la comprensión no puede encerrarse en sí misma y culminar con un conocimiento supuesto del todo; toda comprensión es una forma de aprehensión, una luz en la realidad humana y no el método que hace accesibles a los hombres mismos y al todo que son. Por eso, toda psicología comprensiva permanece abierta, no es una teoría que permita hacer deducciones para todos los casos.

Décimo quinto. En la comprensión psicológica comprendemos un alma a través de los contenidos espirituales que vive, conoce y hace eficaz en sí misma. El alma sólo es comprendida por sus contenidos espirituales, incluso los inadvertidos, aunque también los contenidos espirituales podamos comprenderlos sin remitirlos inmediatamente a un alma, como dijimos con anterioridad, por medio de las construcciones típico-ideales. Aquí se evidencia un límite: un alma es móvil y es mayor que aquello que comprende, vive y hace eficaz en sí; por eso es que puede estar totalmente en ello o puede tomar distancia y comportarse respecto de aquello que comprende y que ella misma es o puede ser. El alma es libre a la postre.

Décimo sexto. Lo comprensible choca con lo incomprensible extraconsciente, por un lado, y con lo incomprensible Existencial, por el otro. Lo Existencial hace referencia a lo que el hombre hace y deviene a través de su libertad, aquello de lo que es responsable, es decir, a lo que vive y hace eficaz en sí cuando es captado desde lo incondicionado, por lo tanto es algo que excede lo psicológico y lo psicopatológico.

Ningún hombre es totalmente abarcable, sobre ninguno es posible un juicio de conjunto definitivo. Lo que es inevitable en el trato con hombres y para fines de la sociedad, porque tiene que decidirse y aplicarse en esta situación y en esas condiciones de poder, no queda basado suficientemente sólo por el saber. No quisiéramos perder la conciencia de la inagotabilidad y de lo enigmático de cada individuo aislado mentalmente enfermo, ni siquiera frente a los casos aparentemente más cotidianos[27].

El hombre, en tanto que **Existencia**, es poder ser y posibilidad, por lo tanto es lo que hace libremente, no lo que es de antemano. Como el alma es móvil, la comprensibilidad es infinita, de allí que la comunicación **Existencial**, donde se aclara mi posibilidad libremente querida, realizada y debida por mí, nunca puede concluir ni se agota jamás.

Décimo séptimo. Si la comprensión psicológica se expresa en las relaciones comprensibles, que pueden aprehenderse con un carácter típico-ideal, la comprensión **Existencial** se manifiesta en lo que Jaspers ha denominado las cifras. Las cifras, que estudiaremos en detalle en el último capítulo, es donde se interpretan los hechos y la libertad como lenguaje de un ser absoluto, trascendente. El enfermo mental no sólo es un hecho empírico, psicológico, sino que en la cifra se vuelve significativo como todo lo que es real. En efecto, no sólo el enfermo mental sino todo lo empírico, un árbol o un tigre, todo aquello que toma y reelabora el mito y la poesía, por ejemplo, en tanto que cifras dejan de ser incumbencia de la ciencia. Por eso, el enfermo mental, como cifra, no es tarea de la psicopatología. En los pacientes, dice Jaspers, se muestra una hondura que no pertenece a su enfermedad como objeto empírico de investigación sino a ese individuo en su historicidad, y donde una multitud de contenidos suyos son también problemas básicos del filosofar: la nada, lo simplemente destructor, lo amorfo, la muerte, etcétera.

Décimo octavo. Comprender es siempre valorar. En efecto, cuando queremos ser aceptados pedimos que se nos comprenda. Pero como el comprender psicológico cabal es muy raro, por todo lo que hemos discutido previamente, la valoración de otro individuo

[27] Karl Jaspers. Psicopatología General. Págs. 872-873.

es mayormente errónea y dependiente del azar y de impulsos al margen del conocimiento, dice Jaspers. Es que la psicología comprensiva siempre está en medio de lo incomprensible empírico, que ha llamado extraconsciente, y lo incomprensible **Existencial**, que ha llamado libertad.

Circularidad del comprender y el explicar

En la filosofía moderna se ha suscitado el problema del origen entre el comprender y el explicar, y algunos han respondido que el comprender es lo más original y fundamental. A nuestro entender, entre lo comprensible y lo incomprensible, en la filosofía de Jaspers, hay una relación circular donde ambos términos tienen y conservan su actualidad. Lo comprensible conduce a lo incomprensible y desde lo incomprensible brota lo comprensible. No hay preeminencia de ninguno, somos las dos cosas, somos por ende plurales. Podemos comprendernos al tiempo que somos incomprensibles, pero somos incomprensibles porque nos comprendemos. Aquello que comprendemos, a fin de cuentas, es un discreto haz de luz, incierto y rodeado de una impenetrable oscuridad. Por eso quizá no pueda decirse propia y exclusivamente del ser humano que sea el comprensor del ser si no se dice, también, que es incapaz de comprenderlo.

Pero lo que sí muestra la comprensión es que el ser humano no puede derivarse de otro, está en el fondo de todas las cosas porque puede comportarse respecto de sí mismo en función de su libertad. Todas las dependencias mundanales y factores biológicos, dice Jaspers, afectan su materia de un modo que no conocemos completamente, pero que en ningún caso comprendemos. En cambio, el ser humano sólo se afecta a sí mismo comprendiéndose, porque así se anticipa a sí mismo y llega a ser lo que es.

La actividad del comprender en un caso clínico real

Un esquizofrénico declara: la mía es una vida de perro. Ésta es una frase lógica y con sentido, se puede comprender racionalmente con un carácter típico-ideal, sin referencias a un alma determinada, lo que no siempre es posible en el caso de los esquizofrénicos. ¿De dónde la sacó este paciente? Sin duda que no la inventó, la tomó del acervo común del espíritu, o de la cultura, que todos conocemos, porque como nosotros vive también en ella. Cuanto más y mejor se ha penetrado en la vida del espíritu que nos rodea de una mayor

cantidad de imágenes se dispone para aludir a nosotros mismos, de modo que es posible una mejor matización, adecuación y aprehensión de nuestro propio ser o del ajeno, que se manifiestan en el espíritu y las relaciones comprensibles. A disposición de cada uno hay tanta vida del espíritu cuanta haya podido apropiarse, por eso, Jaspers insiste que sin pertenecer a una tradición el alma queda como ciega e incomunicada.

Sin embargo, de lo que se trata es de comprender a este individuo particular, y si bien para hacerlo el comprender racional y el conocimiento de la vida del espíritu son auxiliares indispensables, no bastan. Con la sola relación comprensible que entraña la frase "mi vida es un vida de perro", no sabemos todavía cuál es el sentido que ella tiene para el que la pronuncia; qué relación guarda consigo mismo, cómo vive en ella.

Una primera aproximación podría formularse recurriendo al pensamiento causal: son sus probables trastornos cerebrales los que lo impulsan a decirlo, pero, evidentemente, así nuestra comprensión no sólo no mejora sino que hace imposible aludir a un alma, que siempre es más que lo comprendido por ella. Sólo queda un mecanismo, frente al cual todavía podemos preguntar qué lo impulsa a esta oración y no a otra, aunque la respuesta no tenga importancia porque ya le hemos negado su humanidad al enfermo y aunque Nietzsche haya dicho que siempre hay algo de razón en la locura del mismo modo que siempre hay algo de locura en la razón.

Una segunda teoría causal es de origen sociológico. Una vida de perro es una vida de abandono, precariedad y soledad, como la que efectivamente llevan muchos esquizofrénicos. Con ella aludiría, entonces, a su situación social, a su pobreza y marginación. Pero la evidencia de una relación comprensible no prueba que esa relación sea real ahora, en éste caso, porque una cosa es comprender una relación comprensible y otra comprender un alma que se manifiesta por medio de ella. Como dice Jaspers, se comprende un delirio, las figuras, símbolos, exigencias, ideales, etc., pero como comprensión del espíritu en general, no como comprensión psicológica, y la comprensión del espíritu constituye un límite para la comprensión empática, es decir, para la comprensión de lo psíquico naciendo de lo psíquico, no en general sino en esta alma. A través del espíritu, que son los contenidos a los que refiere el alma, por los cuales es movida y en los cuales se comprende a sí misma, tenemos que llegar a la comprensión de ella misma, y en el caso particular nuestra interpre-

tación debe apoyarse en otros datos, expresiones, autodescripciones, etc., del mismo sujeto.

El examinador afirma: la vida de perro es muy triste. No, responde el paciente, no sólo no es triste sino que es la única digna de ser vivida; la vida de perro es la del hombre libre que no tiene compromisos ni obligaciones, que no finge ni disimula y que hace siempre lo que quiere sin pedirle autorización a nadie. El paciente parece describir su propia alma, su situación en el mundo, el modo como está en la vida, y por intermedio de aquella frase comprendemos ahora que se manifiesta y se comunica, se comprende a sí mismo y se hace comprensible a los otros. La vida de perro no es el producto de un efecto casual extraconsciente sino los contenidos a los que refiere su alma, por los cuales es movida. No es algo que le ocurra a su pesar, no es una forma de lamentarse sino de expresar aquello que es querido, proyectado y ejecutado por él, es el sentido más hondo de su propia existencia.

Pero, lo sepa o no, el paciente describe la vida del hombre libre con un carácter típico-ideal en virtud del cual ya nos hemos anticipado, porque él se comprende del mismo modo que lo hizo un filósofo griego, Diógenes, creador de la secta del perro, conocida por ello como la de los filósofos cínicos (o del can). La vida del espíritu y las relaciones comprensibles son captadas con un carácter típico-ideal, dice Jaspers, y en ese carácter coinciden, en este caso, las aspiraciones de un filósofo griego del siglo IV aC, con las de un esquizofrénico del siglo XXI dC. ¿Podemos decir que es porque los mueven idénticas fuerzas o elementos causales? Si lo afirmamos damos por teóricamente sabido lo que simplemente no sabemos, anticipamos para todos los casos lo que en cada caso debe ser comprendido en sus propios alcances y límites, de aquel modo hacemos psiquiatría social, la que constituye un auténtico hierro de madera.

Una teoría no aclara las relaciones comprensibles vivenciadas realmente, y sin una penetración en su sentido actual para un alma, se pone a toda la humanidad, mecánicamente, bajo un mismo denominador al tiempo que se niegan la libertad y la posibilidad de crear un sentido propio. El paciente ha tomado del depósito común de símbolos e imágenes de una cultura uno de sus productos, pero ha impreso en él un sentido peculiar e inesperado, históricamente "pasado de moda", sin ninguna "vigencia social", absolutamente "superado por el progreso de estos últimos dos mil quinientos años", pero que sin embargo da efectiva cuenta de sí mismo. Los productos

del espíritu están siempre abiertos y quedan como posibilidad para la recreación y libre interpretación del alma.

En el caso particular todo comprender es un interpretar que sólo excepcionalmente es convincente, dice Jaspers, y cuanto más interpretamos sin apoyos tanto menos comprendemos a este sujeto que ahora encaramos. ¿Por qué tiene este paciente esta idea de la libertad, que por cierto no es la única posible? ¿Acaso porque tuvo noticia de Diógenes y sus argumentos le parecieron convincentes? ¿Acaso porque vio a otro significativo para él vivir de ese modo, y quiere imitarlo? ¿Acaso porque es su decisión incondicional en razón de su propia aclaración **Existencial**? ¿Acaso porque inadvertida e inconscientemente así dignifica como libremente querida una vida que no puede o no sabe vivir de otro modo? Y esto sin contar que los productos del alma no pueden ser comprendidos sin apelar, también, a ciertos hechos que actúan causalmente, y que en calidad de tales no tienen un carácter típico-ideal sino que son objeto de inducción, hechos que producen efectos en las creaciones del alma y en el modo de ser al margen de que los conozcamos o no y que sepamos o no cómo actúan.

Nuestro conocimiento psicopatológico, a la postre, es siempre incompleto y fragmentario, un entrar y explorar algunos puertos de un continente que no abarcamos, como dice Jaspers, y respecto de lo cual siempre hemos de estar dispuestos a rectificar.

El comprender y su relación con los modelos de lo extraconsciente

A nuestro juicio, el problema de las relaciones entre lo comprensible y lo extraconsciente constituye uno de los aspectos más originales y fecundos de la reflexión psicopatológica de Jaspers, de modo que es conveniente ahondar, después de revisar la comprensión, en aquello que llamó lo extraconsciente. Lo extraconsciente tiene que ver con el pensamiento causal, con las teorías y la dilucidación empírica. Buscar causas en el terreno de lo psíquico es suponer una infraestructura que explique las manifestaciones causadas que intuimos en la conciencia. Ahora bien, ese extraconsciente pensado como causal cabe entenderlo funcionando de dos maneras: en tanto que actúa sobre la conciencia y provoca manifestaciones en ella, o en tanto que actúa sobre lo mismo extraconsciente. Aquí sólo revisaremos lo primero.

Las representaciones teóricas fundamentales en la psiquiatría para representar lo extraconsciente, las resume Jaspers en mecánicas, energéticas, orgánicas y psíquicas. Queremos exponer sólo tres de las que él analiza: la analítica existencial, la teoría de Wernicke y la de Freud.

La analítica existencial

A partir de la ontología fundamental de Heidegger se ha desarrollado lo que se conoce en psiquiatría como analítica existencial. Los existenciales (o existenciarios) heideggerianos, tales como ser-en-el-mundo, estado de ánimo, angustia y cuidado, se aplicaron aquí, dice Jaspers, como categorías psicológicas, lo que sólo tendría sentido si tuvieran el valor de una teoría científica, suscitándose, entonces, el problema de lo que en ella se puede mostrar de conocimiento empírico. Pero con los existenciales, entendidos como una doctrina psicológica de la estructura del hombre, se malentiende el hecho de que la Existencia no se vuelve objeto y que como objeto es falseada. La analítica existencial eleva lo psíquico, que es empírico y objetivo, a Existencia, que es inobjetiva y radica en lo incomprensible de la libertad.

> *Cuanto más domina en la ontología no el método del espejo esclarecedor, la penetración apelante en la libertad, la fluctuación conceptualmente no fijable en la ejecución mental de círculos "irónicos", sino el mostrar, exponer, estructurar, tanto más se convierte en doctrina del Existente, en objetividad y psicología. En tanto se trata de algo conocido, objetivado y sabido, la filosofía se pierde y no se ha ganado un conocimiento real. Se produce un teologizar que se malentiende en algo presuntamente conocido, pero que en realidad excluye la Existencia y al ser humano*[28].

Karl Wernicke

Wernicke partió de los estudios sobre afasia y su relación con ciertas estructuras cerebrales, representándose la vida psíquica como idéntica, en sus elementos y relaciones, con los elementos y relaciones de las estructuras del cerebro. El alma, dice Jaspers, es

[28] Karl Jaspers. Psicopatología General. Pág. 883.

aquí representada espacialmente. Para Wernicke, toda enfermedad mental es una afasia transcortical, sin embargo, para los conceptos de lo psíquico que hacen posible su clasificación no ha interrogado a la anatomía, de manera tal que no puede decir cómo llega a esas formaciones psíquicas, que en realidad han sido primeramente comprendidas, con el pensamiento anatómico que es el determinante en su teoría. Wernicke, a juicio de Jaspers, tiene una manifiesta aptitud para ver y comprender lo psíquico en grandes rasgos y estructurarlo en distinciones acertadas, y una incomparable habilidad para ponerlas en relación con lo captable en neurología, con aquello que constituye un instrumento de la vida psíquica pero no ella misma. En cuanto tal, la teoría es fecunda y conduce a interrogaciones y verificaciones. Pero en la transposición de todo lo psíquico a lo anatómico cesa la teoría de ser formación de ideas que produzcan conocimiento y se torna un esquematismo simple, dice Jaspers. Aunque a su juicio Wernicke exagera algunas de sus construcciones, tiene una clara visión de lo intuible, y su obra psicopatológica es una de la más eminentes a pesar de lo erróneo de sus ideas teóricas, de modo que no se debe renunciar a estudiarlo a fondo.

Sigmund Freud

Desde la otra orilla Freud destaca por su psicología comprensiva. Durante mucho tiempo se consideraron, en la producción de la enfermedad mental, sólo variables racionales. Así, la paranoia, por ejemplo, se estimaba una alteración del juicio. Pero desde Freud, dice Jaspers, el comprender se ha vuelto de nuevo evidente. La comprensión psicológica, sin embargo, es muy antigua (San Agustín, Nietzsche y Kierkegaard son a juicio de Jaspers los tres mayores psicólogos comprensivos de Occidente). Lo nuevo de Freud respecto de esta tradición es la transformación de la comprensión en teoría.

Cuando se observa una personalidad múltiple, es decir, la adopción de un rol nuevo en la vida que lo ignora todo respecto de la vida anterior, cabe decir que la primera está reprimida en el inconsciente. Sin embargo, eso es una metáfora, una analogía, y no se puede deducir a partir de metáforas, mecanismos extraconscientes ni inconscientes. Se podría decir, también analógicamente, que se ha cerrado el archivo donde se estaba escribiendo y se ha abierto uno nuevo donde se empieza ahora a escribir, aunque ambos estén respaldados en el disco duro, pero así ya no es necesario hablar de represión. En efecto, yo sólo supongo la represión, nunca la veo,

ni siquiera indirectamente, no puedo hacer experimentos con ella. Es un modo de hablar que ayuda a representarme lo que también puede representarse de otro modo, no es un hecho empírico con validez general.

Pero en Freud, dice Jaspers, todo lo psíquico está determinado causalmente (a partir de metáforas), para lo cual imagina un inconsciente (que es en realidad un extraconsciente en el sentido de Jaspers) dotado de cierta energía, de naturaleza sexual o libidinal, que sirve de base y determinación para lo efectivamente vivenciado pero que no aparece directamente en la conciencia, porque aquello que de lo psíquico extraconsciente aparece es lo que traspasa la censura (censura que es otra metáfora). Ahora bien, los procesos inconscientes, en Freud, a juicio de Jaspers, sólo testimonian de hechos conscientes comprensibles, de modo que es la psicología comprensiva la fuente de los contenidos teóricos que ahora entiende como causales. La psicología comprensiva, entonces, se teoriza y se vuelve una causa empíricamente demostrable, incluso para este caso particular, y con validez general en su detalle.

A juicio de Jaspers, si bien en Freud late la idea de todos los psicólogos comprensivos de que uno debe aclararse respecto de sí mismo, volverse transparente y superar los autoengaños, la suya no es psicología comprensiva en la línea de Nietzsche, Kierkegaard y San Agustín, sino de tipo causal. No obstante, a su entender Freud hizo evidentes muchas relaciones comprensibles, símbolos inadvertidos, complejos cohibidos, formaciones reactivas a instintos reprimidos, y distinguió entre proceso psíquico primario y secundario, que existe sólo como sustituto y disfraz. En este sentido Freud desarrolla una parte de la psicología de Nietzsche, penetrando en la vida psíquica inadvertida que es por él elevada a la conciencia.

Pero de la confusión entre relaciones comprensibles y causales es de donde para Jaspers se deriva todo el problema de la teoría de Freud, porque de acuerdo con ella en la vida psíquica todo es comprensible y no deja margen a lo incomprensible pero real. Freud ha imaginado un extraconsciente, que llama inconsciente pero que opera con las mismas reglas que la conciencia. Es, por ende, un extraconsciente concebido psicológicamente: a partir de relaciones comprensibles hace teorías causales para todo proceso psíquico, mientras que el comprender psicológico, según su esencia, no conduce nunca a teorías.

A veces en Freud no se trata de un comprender y elevar a la conciencia relaciones inadvertidas sino de un comprender como sí relaciones extraconscientes. Y en la creciente simplicidad de su comprender se encuentra una multiformidad infinita dentro de teorías simples. Escritos de sus discípulos, en que todo se refiere a la sexualidad, por ejemplo, son tremendamente fantásticos y aburridos. Siempre se sabe de antemano que en todo trabajo se encuentra lo mismo, y la psicología comprensiva no hace más progresos[29].

6 La psicopatología de Jaspers a la luz de la historia de la psiquiatría

Como lo dijimos previamente, Jaspers tomó de Dilthey su idea de la comprensión, por eso, como en Dillthey, tiene para él un carácter hermenéutico, interpretativo, no es mero contagio psíquico. Pero mientras Dilthey se aplicó al estudio de las formaciones sociales, artísticas e históricas del espíritu, Jaspers se ciñó a la comprensión hermenéutica del alma. Se dirá, sin duda, que agua pasada no mueve molino. Todo lo dicho tiene quizá un interés histórico, pero la psiquiatría actual se ha unificado, ya no depende de dos métodos, el científico natural y el hermenéutico, porque actualmente todo puede ser conciliado en una unidad mutuamente relacionada. A nuestro entender, el reciente artículo La psiquiatría en la encrucijada, del Dr. César Ojeda, testimonia justamente lo contrario.

A juicio de aquel autor, la psiquiatría a lo largo del siglo xx ha recorrido tres etapas. La primera consiste en el paso dado cuando desprendiéndose de la neurología y la medicina interna la psiquiatría salta desde el cuerpo vivo y lesionado al cuerpo vivido, y a la comprensión de la propia vida, como resultado de la influencia del psicoanálisis y la fenomenología. El psicoanálisis, dice, se hundió por debajo de la conciencia, y la fenomenología se arrojó más allá de ella. Ambos procesos rompieron con la epistemología de la claridad y la distinción, y se afincaron en la sospecha y la apariencia, según las cuales la materia corporal es inalcanzable fuera del gesto, el sentido y el cuerpo como acto y comportamiento y no como mera cosa. Casi 60 años duró esta comunión de la psiquiatría con la búsqueda del significado, dice Ojeda, pero a partir de los años 60, el cuerpo y

[29] Karl Jaspers. Psicopatología General. Pág. 622.

la materia reaparecieron en ella, a raíz del descubrimiento de los psicofármacos y el intento por recuperar la claridad y distinción como método de conocimiento y, por lo tanto, de reencontrar la certeza. En la década de los 80, sin embargo, se constató que el 30% de las depresiones eran resistentes a los psicofármacos, y que sus efectos eran levemente superiores al placebo. Esto introdujo la duda respecto de la linealidad en la explicación de los trastornos psiquiátricos, y la sospecha de que la que predominaba, derivada de la bioquímica, era irracional, "el misterio irrumpía así en la psiquiatría con alguna espectacularidad", dice el autor. En la tercera etapa, la actual, se ha producido cierta conformidad entre las distintas disciplinas que se ocupan del comportamiento humano, tanto entre ellas como con las disciplinas conocidas como ciencias naturales.

Esta interpretación de la reciente historia de la psiquiatría confirma, a nuestro juicio, que no es posible poner el conocimiento psiquiátrico bajo sólo un denominador, que la psiquiatría es esencialmente plural y que el hombre no sólo es más que lo que sabemos de él sino que nunca podremos conocerlo como una unidad, sino a través del explicar y el comprender, que son heterogéneos y mutuamente enigmáticos, y que por sus propios principios metodológicos nunca se podrán unificar. Jaspers apreció y razonó esta imposibilidad hace casi cien años, y la historia posterior pareciera confirmar sus anticipaciones.

La imagen del hombre en la Psicopatología General

La investigación empírica, la aprehensión comprensiva y el esclarecimiento **Existencial** no están en un mismo plano, y por su intermedio no ocurre que tengamos al hombre totalmente ante nosotros. Y esto no es nada que el tiempo y el progreso vaya a resolver, porque los métodos están separados por su diversidad de sentido. La investigación empírica, por ejemplo, supone la falta de libertad del hombre, y su pasividad. Sin embargo, en tanto que vivenciamos, obramos e indagamos, nos percatamos de que somos libres y activos, y que dotamos a nuestra **Existencia** de un sentido propio. Ahora bien, este carácter inconcluso, circular, en que queda el hombre luego de su estudio psicológico, permite no obstante alcanzar ciertas conclusiones sobre su índole y situación en el mundo. Estas ideas o imágenes de lo que el hombre es suponen un límite para su penetración científica, pero, como en todos los límites jaspersianos, en ellos y por ellos se transparenta algo más. Este algo más presente

en la Psicopatología General es lo que desarrollaremos en los siguientes cuatro apartados.

El abarcador

De acuerdo con Jaspers, en el conocimiento poseemos todo ser conocido en la escisión sujeto-objeto, es decir, como objeto para nuestra conciencia y tal cómo a ella se le manifiesta, no como es en sí mismo. De acuerdo con Kant, lo en sí es un concepto límite, una idea que no refiere a nada concreto pero que nos permite pensar aquello que no podemos conocer. Lo en sí, para Jaspers, alude a lo que abarca los fenómenos que conocemos y desde donde emanan, pero no hay nada objetivo que refiera a ese abarcador. Lo conocido, en la psicología, lo tenemos sólo como se nos presenta en las categorías del entendimiento, es decir, como explicabilidad y comprensividad. Pero lo que abarca a estos dispares fenómenos, para nosotros ni se objetiva ni se puede conocer en sí mismo aunque sí esclarecer. Y aunque nuestra objetivación pueda ser cada vez más rica y múltiple, el abarcador no por ello se muestra sino que retrocede como él mismo.

La imperfección humana

La apertura del ser humano a todo lo abarcativo es signo de su imperfectibilidad, dice Jaspers, de su impulso a lo Uno, pero sin que por ello tenga una imagen de su unidad. Por eso, el hombre no está terminado, y para alcanzar su conclusión es como si precisara de otro origen, de un cimiento de todo, de allí su apertura a todo. La esencia del hombre no se muestra en un esbozo objetivo sino en su posibilidad. El hombre es como dice Nietzsche: un animal no consolidado sino abierto, plástico, capaz de transformaciones infinitas, incierto, no predeterminado por los instintos, no especializado en nada particular, y por ello es que no se puede determinar en su esencia ni colocarlo bajo un denominador común. Él mismo, desde su propio fondo, puede anticiparse a sí mismo e iluminar su camino con objetivos verdaderos, pero, también, fantásticos o utópicos. Y cuando un hombre se fija y determina, dice Jaspers, ya no es el hombre entero, todavía es ensayo de donde puede retomarse, pues en el fondo de su esencia queda la posibilidad, aunque no en el individuo singular (que se vuelve idéntico con su manifestación) sino en la sucesión de las generaciones.

El hombre como lucha consigo mismo

Si el hombre no realiza un camino prefijado ha de estar siempre en lucha consigo mismo. Vive entre las tensiones, polaridades y contraposiciones de la herencia, del mundo circundante, de lo externo y lo interno, etc. Como sociedad, en las tensiones de la voluntad propia y de la colectiva. Como pensamiento, en la tensión sujeto y objeto, sí mismo y cosa, y luego en las antinomias donde fracasa la razón. Como espíritu está en el movimiento constructivo por contrastes. La contradicción es el aguijón del espíritu, la que pone en marcha su movimiento creador en el vivenciar, experimentar y pensar, pero la negatividad domina sus manifestaciones y promueve la destrucción, la creación y la síntesis. Como vida pensamiento y espíritu, dice Jaspers, el hombre proyecta, ordena con conciencia y disciplina, y su voluntad le hace ser desde su mundo y desde sí mismo lo que debe y quiere ser. A diferencia de Hegel, para Jaspers las síntesis del espíritu no son automáticas sino el fruto de una decisión.

> *Toda realización está más bien ligada a una decisión que eligiendo excluye, y sólo donde la resolución es propiamente Existencial se es esencialmente hombre. Ahora, no se elige entre dos posibilidades iguales que están a disposición sino que es una elección como-haber-elegido-ya. Donde las antítesis son modos de interpretación, la decisión es una síntesis niveladora de posibilidades, no es reconciliación en el todo sino un ganar terreno en la lucha contra otros. El camino es la historicidad concreta que tiene base y objetivos antes y después de todas las oposiciones, en la que interpretándose separa el ser por un momento. Las antítesis Existenciales son la fe y la incredulidad, la entrega y la resistencia, la ley del día y la pasión de la noche, la voluntad de vida y el impulso de muerte. En la oposición pesa siempre la oposición bueno-malo, verdadero-falso, tomadas como lo último para el hombre en su existir temporal*[130].

[130] Karl Jaspers. Psicopatología General. Págs. 866-867.

Finitud e infinitud del hombre

En ninguna parte está el ser humano por sí sólo sino siempre a merced de otras cosas, de su ambiente, de su origen, de las concepciones del mundo. Tiene siempre que echar mano de lo finito para llegar a ser real, tiene que especializarse, porque no puede llegar a ser todo. El ser humano puede producirse porque hecha mano a otra cosa, sólo se conoce porque piensa y conoce otra cosa, y está siempre determinado por lo que sabe y por lo que cree. Pero no sólo es finito sino que sabe de su finitud, pero la finitud no le basta, todo el ser del mundo, tal como lo conoce, lo deja insatisfecho. En su finitud manifiesta un infinito, pero sólo en tanto quiere su finitud y hecha mano de ella se vuelve real. Sin embargo, toda finitud es a un tiempo falsa, ninguna lo contiene del todo, tiene que avanzar, pero permaneciendo en una finitud que es fruto de su decisión, en la que se torna más que finito.

> *La posibilidad infinita le impide perderse en lo finito pero le exige encarnarse en lo finito en una identificación absoluta consigo mismo en el tiempo*[311].

El que el hombre no llegue a ser uno ni con el mundo ni en su pensamiento ni con su acción, a las que sin embargo está ligado, indica, a juicio de Jaspers, que en la finitud el hombre tiene que fracasar. Como ser vivo está expuesto a las fases del nacimiento, crecimiento, madurez envejecimiento y muerte, pero también a la libertad, que desaparece en el tiempo justamente porque envejece y muere. El hombre, con su finitud, está en la infinitud, pero ninguna coincidencia de ambas puede durar, sólo es un momento cuando ambas se encuentran. No es una esencia corporal ni tampoco puramente espiritual, pertenece a ambas y está separado de ambas. Se realiza en determinadas manifestaciones, acciones, ideas, símbolos, pero se dirige siempre contra cada uno de esos fenómenos que se han vuelto precisos, contra sus propios fundamentos, entonces, y si no, rompe las formas fijadas cae en el término medio y abandona el camino del ser humano. En el caminar del hombre aparecen tres resistencias: la materia de su interior, es decir, los sentimientos e impulsos que quieren dominarlo, y contra los que lucha por medio de la disciplina, el ejercicio y el hábito; en segundo lugar, un proceso de constante tras-

[311] Karl Jaspers. Psicopatología General. Pág. 869.

tocamiento de todo lo que es, siente, piensa y quiere, y, por último, un vacío que se expresa como un detenerse y retardarse que combate la fundamentación de sí mismo en su propia decisión.

¿Es necesaria la filosofía en la psicopatología y la psiquiatría?

De entrada, la respuesta a esta pregunta pareciera ser no. En primer lugar, porque la filosofía no consiste en un estudio empírico de ninguna realidad, sino que apuntando a un abarcador que no se objetiva lo aclara en las cifras. La psiquiatría, en cambio, es una ciencia empírica que pretende resultados de validez general. La filosofía, por otra parte, es obra de la razón, la psiquiatría, en cambio, del entendimiento. Por último, confundir las conclusiones filosóficas con científicas ha sido una fuente de constantes malosentendidos, en los que no conviene volver a incurrir. El no parece que se impone clamorosamente, con todo, requiere ser matizado.

Lo que es el hombre, dice Jaspers, se muestra en tres etapas: en su objetividad, como realidad empírica; en sus orígenes, como abarcador, y en la unidad que busca, pero donde fracasa, volviéndose consciente de aquello de donde viene y adonde va. Sólo la primera de estas perspectivas es explorable científicamente, en base a construcciones teóricas de factores, partes, elementos, componentes, funciones, fuerzas, etc. Ahora bien, si por encima de esto es posible un esclarecimiento filosófico del ser humano, ese conocimiento respaldaría el conocimiento particular a condición de no volverse el mismo conocimiento particular y objetivo. "Trastocar el pensamiento esclarecedor en ciencia objetiva es caer en la pseudociencia" dice Jaspers.

El conocimiento objetivo, como vimos en el capítulo cuarto, es fluctuante y choca en todas partes con límites. No hay conocimiento objetivo del ser humano, el hombre se desliza por cualquier objetividad, es más de lo que puede saber de sí, ninguno es abarcable y sobre ninguno es posible un juicio definitivo, ni siquiera, dice Jaspers, sobre aquéllos que llamamos mentalmente enfermos.

Ahora, la psicopatología es una ciencia, pero en ella se cuelan con frecuencia afirmaciones, demandas, y modos de comportamiento práctico, que con el ropaje de la ciencia carecen de carácter científico. Entonces es cuando emerge la pregunta sobre qué es la ciencia, y la aclaración de esa idea, que depende de la filosofía, es condición para

la práctica científica. En la psicopatología, además, no sólo hay ciencias naturales, sino, también, relaciones fisiognómicas, relaciones comprensibles, caracterología, etc. En ella, la ciencia natural está restringida a las manifestaciones somáticas entendidas causalmente, de modo que como no se puede pretender nivelar lo científico en un único plano de cognoscibilidad. El saber científico no es de una sola especie, hay que distinguir los modos de saber, aclarar los métodos, su sentido, validez, etc., lo que requiere de lógica filosófica.

Por otra parte, sólo por medio de la filosofía se puede distinguir entre comprensión psicológica y aclaración **Existencial**. La filosofía de la **Existencia** es el pensar que utiliza pero rebasa todos los conocimientos específicos por medio de los cuales el hombre quisiera llegar a ser él mismo. El pensar **Existencial** no conoce objetos sino que elucida y hace efectivo el ser de aquél que de tal manera piensa. Es un pensar fluctuante, que rebasa todo conocimiento del mundo que fije al ser humano como ser conocido. En la filosofía de la Existencia no puede haber ni una forma rotunda ni una perfección definitiva del hombre, no hay soluciones sino que se realiza el impulso ocasional en la comunicación del uno al otro, que se perdería de creer que el hombre es reductible a la psicología, antropología o sociología. El hombre sólo puede permanecer sin un fundamento en su objetividad para no perderse en un falso fundamento. La filosofía de la **Existencia** suscita, elucida, mueve, pero no fija al hombre, que siempre está en camino. Es por su intermedio que se mantiene a sí mismo en su propia dirección, es el medio que lo preserva en los instantes supremos para la realización de su vida. Con ella puede caerse en el subjetivismo, dice Jaspers, y en el filosofar histérico, pero también sin ella se puede caer en lo mismo.

> *El pensar esclarecedor de la Existencia, señalado a la psicología comprensiva, es ya impulso para la psicología comprensiva. Inversamente, aunque la filosofía de la Existencia no es de ningún modo un dominio de la psicología, se convierte todo psicólogo, en algún momento, quiera o no quiera, lo sepa o no, en un filósofo esclarecedor de la Existencia*[32].

[32] Karl Jaspers. Psicopatología General. Pág. 882.

En toda ciencia viva, dice Jaspers, la filosofía es eficaz, la ciencia sin filosofía no es fecunda, no es verídica sino, como mucho, exacta. A su juicio, la exclusión de la filosofía es funesta para la psicopatología, y quienes la recusan la reintroducen en su reflexionar pero de modo inconsciente. El quehacer práctico exige, por otro lado, algo más que ciencia. La actitud interior del médico depende de su propio autoesclarecimiento, de su fuerza y de su voluntad, pero es la filosofía la que crea el espacio donde todo saber adquiere medida y límites, y es allí donde lo práctico recibe sentido y significación. No los psiquiatras pero sí los psicoterapeutas, dice Jaspers, han convertido con frecuencia sus doctrinas en movimientos de fe, y sus escuelas en sectas. La agrupación les concede algo así como una instancia objetiva de validez, en cuyo nombre actúan, y por el que adquieren un sentimiento de saber absoluto y de superioridad sobre otras sectas. Es necesario no perder de vista al ser humano en la psicopatología, y en la secta, que es un saber sin límites, eso ya está perdido.

Nos maravillamos del hecho de las psicosis, dice Jaspers, porque son enigmas del ser humano, y su realidad importa a todo individuo. Que haya psicosis en el mundo, que el ser humano sea así, que esto sea posible y necesario, asombra y estremece. Sin embargo, una interpretación metafísica del estar enfermo no es sicopatología sino cifra. Pero en la esquizofrenia, las interpretaciones oscilan entre vivencias reales e interrogación metafísica, las que tienen que ser continuamente separadas, pero sólo la filosofía permite esa separación.

La razón

Hasta aquí, y hasta donde hemos podido, hemos intentado evitar el uso del término razón, porque en Jaspers tiene un significado definido, que intentaremos explicitar ahora que hemos culminando la revisión de sus ideas sobre la ciencia y de su aplicación a la historia y la psicología. En la tradición se entiende por razón el uso, de acuerdo con su propia lógica, de una facultad intelectual, que en calidad de facultad es inmanente, como la visión, y por ello ineludible e inevitable. El tema de la razón lo trata Jaspers monográficamente en el texto La razón y sus enemigos en nuestro tiempo.

La razón como decisión libre

Para Jaspers, el entendimiento, origen de la ciencia, provee de un conocimiento exacto, que en calidad de tal no es verdadero sino li-

mitado. La razón, por lo tanto, no es sinónimo del entendimiento, y aunque la verdad que busca la razón no esté a nuestra disposición, sí lo está su búsqueda, realizada por nuestra propia veracidad en el modo de la probidad como vimos en el capítulo segundo. Aunque la razón no pueda dar un paso sin el entendimiento, lo trasciende. Para Jaspers, las siguientes son las características fundamentales de la razón:

> *La razón es un movimiento que no tiene su existencia asegurada; critica toda posición lograda, para ella no hay nada definitivo; es opuesta a la arbitrariedad; Por su medio se realiza el autoconocimiento; siempre anhela oír y puede escuchar oponiéndose a la sofocante embriaguez de las pasiones; es voluntad de unidad y pregunta por la unidad pero no cualquiera sino la real; pretende lo uno que es todo, por eso nada puede omitir ni excluir nada, está abierta sin límite alguno; por ello atiende también a la excepción y a la autoridad histórica que exige sin ser comprendida, pero no se detiene en nada porque en la existencia empírica todo es provisional y en ninguna magnificencia ni gloria puede encontrar la paz y acallar su pregunta; las cosas más extrañas le atraen, incluso lo que al quebrantarse la ley del día hace ingresar la pasión de la noche también desearía esclarecerlo y llevarlo al ser Uno y no dejarlo desvanecerse en la nada; siempre acude allí donde se ha roto la unidad para en la ruptura aprehender la verdad de la ruptura, la razón, origen del orden, acompaña también a lo que lo quebranta y conviene con lo más ajeno y destructor, quiere que todo lo que existe imponga por sí mismo su propio valor*[33].

Ahora bien, para buscar lo Uno, el buscador debe lograr en sí mismo su propia unidad, como lo vimos en el Capítulo 2: *La comunicación existencial*, sólo se es uno cuando uno es uno consigo mismo, sin contradecirse ni dispersarse en esto y aquello. Pero la razón no produce nada por sí misma, sólo penetra en el misterio de las cosas y abre a todo lo que existe y puede existir. Por eso la razón, dice Jaspers, es lo mismo que el deseo ilimitado de comunicación, lo que impide que la comunicación se interrumpa en las posibilidades del ser. En la existencia concreta y temporal la verdad está ligada a la comunicación, y verdad sin comunicación es falsedad.

> *Si Dios es eterno, para los hombres que viven en el tiempo la verdad es verdad que se va realizando en la comunicación*[34].

Si no es el entendimiento, la razón elude las determinaciones porque busca la verdad, y en su historicidad lo eterno se hace presente en ella unido a lo temporal. En el tiempo reconoce como fenómeno aquello que es anterior al fenómeno, al tiempo mismo y al mundo, aquello que no podemos conocer pero sí pensar.

Pero la razón no existe por naturaleza, el hombre no es racional desde un principio, se torna tal. En la existencia empírica se sacrifica siempre la verdad, porque tiene consecuencias terribles, sin embargo, aunque produzca daño un instante, la verdad promueve otras verdades, que siempre han de ser beneficiosas, en cambio, el error provechoso siempre es perjudicial. Como todo lo **Existencial**, la razón es fruto de la decisión y surge de la libertad. Si la razón es un permanente deslizarse en medio de las objetividades en pos de la verdad, consiste en una perpetua indagación crítica, un estar en camino, dice Jaspers, que se niega a aceptar el "así es la vida", "lo que ocurrió tenía que ocurrir necesariamente y no podía ser de otro modo" etc., porque reconoce tanto la libertad como la posibilidad de la libre decisión. Por ello, la razón es la fuente del renacimiento y el fundamento de nuestro ser responsables, el medio en el que crece la vida verdadera y revela lo incondicionado, pero no aporta ningún contenido sino las formas que deben ser colmadas y realizadas en el tiempo.

Hace ya decenios, dice Jaspers en 1950, hablé de una filosofía de la **Existencia** y añadí que no se trataba de una nueva filosofía sino de la única filosofía eterna, que en un momento de extravío en lo meramente objetivo debió hacer que el acento recayera en las ideas fundamentales de Kierkegaard, pero hoy prefiero llamarla filosofía de la razón, pues me parece urgente insistir en esta antiquísima raíz del filosofar.

La razón como lucha

Que la razón sea la fuente de la comunicación, y que sin ella en realidad no existe, no significa que sea un pasivo tolerarlo todo, incluso la falsedad y la mala fe. La razón está siempre en lucha, dice Jaspers, con lo antifilosófico que ni sabe ni quiere saber nada de la

[33] Karl Jaspers. La razón y sus enemigos en nuestro tiempo. Pág. 44.
[34] Karl Jaspers. La razón y sus enemigos en nuestro tiempo. Pág. 48.

verdad, y que con su violencia impide la comunicación y el examen reflexivo, convalida lo arbitrario, aniquila el autocontrol, hace que la pasión reemplace al rigor y funda el fanatismo y la exaltación de la nada. Pero ¿quién es ese enemigo de la razón? Primeramente somos todos y cada uno de nosotros, dice Jaspers, porque preferimos el cuchicheo a la ecuanimidad, y adoptamos convicciones ciegas que no admiten discusión alguna. El mero entendimiento vive en abstracciones indiferentes que se acumulan al infinito, pero nuestro ser quiere satisfacción, actualización y autenticidad, y como esto es siempre ambiguo, sólo el movimiento de la razón puede alcanzarlo en la ejecución de la propia posibilidad del sí mismo.

El que filosofa sabe qué hace al pensar y actuar, el hechicero no sabe qué hace ni cómo, ambos dan y no dan en la vedad, pero el que filosofa corrige constantemente su contenido de la verdad y llega a dominar sus pensamientos; el hechicero investiga menos la verdad que sus gestos, su modo de expresión, los efectos, el que filosofa pone a prueba la verdad revisando instancias contrarias y enfrentándose con el enemigo, el hechicero no quiere poner a prueba su verdad, procede como si fuera ciego para la diferencia entre verdadero y falso, entre realidad y apariencia. No puede hablar en verdad con nadie ni discutir francamente, está atado a las ideas que elaboró o que recibió de la tradición. Pasa por la vida como voluntad de poder que no se percata de los propios motivos[35].

Pero el éxito de la hechicería depende de la disposición del hechizado, los hechiceros también son seducidos por aquellos mismos, ansiosos de rendir homenaje y obedecer, que previamente han seducido. La razón, en cambio, no ordena ni exige obediencia alguna, no señala nada que se pueda adoptar de inmediato, sólo exige pensamiento propio y ayuda a lograrlo, pero cada cual debe ponerla en marcha por su libre decisión.

La verdadera y la falsa Ilustración

Todo lo que se nos presenta en la experiencia es incierto y por todas partes le encontramos límites. El esfuerzo clarificador de Jaspers, que hemos recorrido en estos tres últimos capítulos, reflejan su denodado esfuerzo por encontrar los de la ciencia, y así poder apre-

[35] Karl Jaspers. La razón y sus enemigos en nuestro tiempo. Pág. 82.

hender lo que por su intermedio en realidad conocemos, con qué evidencia y dentro de qué márgenes. Y a la postre la ciencia no parece darnos ningún ser cerrado ni total en ninguno de su ámbitos, en el que podamos confiar y entregarnos con plena certidumbre.

Pero este resultado, como todo en la realidad, es también ambiguo. A cada paso y a cada argumento esgrimido por Jaspers ha brotado la pregunta por su eventual irracionalidad, misticismo o arbitrariedad. Es que el hombre, dice Jaspers, no siempre puede soportar el peso del no saber crítico, siempre quisiera saber con precisión todas las cosas; ha renunciado a la fe y espera erróneamente del entendimiento todo aquello que es decisivo para su vida. Pero el hombre es perfectible, finito, en lucha consigo mismo, y el ser que conoce con el entendimiento se muestra fluctuante y evanescente, y aunque en su existencia haya un requerimiento incondicional este surge en ciertos momentos que también son cambiantes.

¿Qué es la ilustración?

¡Sapere aude! (ten el valor de servirte de tu propia razón) es la exclamación que Kant formula como lema de la Ilustración, y que contiene un llamado, una invitación, a usar la propia razón y no la de un tercero. Pero es notorio que en ella se invocan el valor y el coraje, vinculando, como luego también hará Jaspers, razón y decisión. La primera entonces, no se entiende como el mero ejercicio de una facultad, sino como un acto práctico, moral, por lo tanto. No hay en esa consigna una mera apelación al ejercicio de una determinada capacidad cognoscitiva y especulativa, sino a la adopción de un compromiso tan arduo, que su ejecución precisa de valentía, y su renuncia, en cambio, "es culpable incapacidad", como dice Kant. Servirse de la propia razón significa renunciar a la guía de otro, sin embargo, formulada en esos términos, podría interpretarse como un llamado a la originalidad, la espontaneidad, el capricho, el subjetivismo, y la bobería estólida y autosatisfecha del soberbio que quiere sacarse el mundo de su cabeza. Servirse de la propia razón no ha de entenderse como la simple renuncia a la guía de otro, a las lecciones de la tradición, a la misma lectura de Kant, sino que de todo ello esté convencido yo por mí mismo, porque de lo contrario sería una pretenciosa y egocéntrica manera de negar la historicidad de la vida humana.

Son la pereza y la cobardía, dice Kant, la causa de que una gran parte de los hombres continúe en pupilaje, que permanezcan en si-

tuación de tutoría, porque salir de este estado entraña incomodidades y riesgos que no todos están dispuesto a correr. Qué he de pensar, cómo he de vivir y hasta qué he de comer son cuestiones que debieran resolverse por cuenta propia, y de todo ello debiera hacerme responsable y no adoptar las respuestas codificadas que me den otros (lo cual no quiere decir, tampoco, que deba oponerme a ellas por el prurito de que no las haya pensado yo primero). Por su parte, los preceptores, como dice Kant, están poco inclinados a soltar la soga, por la cuenta que les trae, y cuando se renuncia a la guía de otro se nota, por primera vez quizá, la cuerda que a uno le tiene atado. ¡Cuánto más fácil es continuar por el camino trillado que señalan los demás, o volver prestamente a él cuando uno ha osado apartarse siquiera un milímetro! ¡Cuánto esfuerzo no entraña acaso el desafío de pensar por sí mismo! Por eso, dice Kant, servirse de la propia razón entraña sacrificio y resolución.

La falsa ilustración

En uno de su textos, La filosofía desde el punto de vista de la existencia, Jaspers ha definido la falsa ilustración como la del hombre, que no encontrando ya la dirección de Dios, que considera una ilusión y autoengaño, y creyendo pensar por sí mismo, no se fía ya de nada ni nadie, y se siente seguro de sí mismo, confía en sus propias fuerzas y tiene el mundo como el todo, la única y verdadera realidad. Y sin embargo, ese mundo que tiene no se lo ha dado el entendimiento, que sólo descubre una multiplicidad infinita, sino sus propias ilusiones. La verdadera ilustración lucha contra la ceguera que no se hace cuestión, que no realiza un ilimitado esfuerzo por aclararse y alcanzar la evidencia y los límites de toda evidencia en todo lo que se quiere, se piensa y se hace. El ilustrado es el que pensando por sí mismo, en experiencias accesibles a todos, busca la evidencia y no la recibe como un producto concluso; quiere ver hasta dónde puede ver su intelecto; conocer el fundamento de todo lo que puede fundamentar; saber hasta cuándo obedecer y porqué lo hace. Y todo aquello que hace como verdadero y justo lo hace a condición de poder asentir a ello. La Ilustración, dice, es el camino por el cual el hombre llega a sí mismo.

Como todo, también la Ilustración es ambigua. Se ha dicho, afirma Jaspers, que destruye la tradición, la fe, conduce al nihilismo y es fuente de desorden y anarquía.

> *Se declara la guerra al liberalismo viendo su petrificación en el dejar ir y en la fe superficial del progreso, no la profunda fuerza del ser liberal; a la tolerancia como la indiferencia sin corazón del incrédulo, no viendo la universal aptitud humana para la comunicación. En suma, se rechaza nuestro fondo de dignidad humana, capacidad de conocer y libertad, y se aconseja el suicidio espiritual de la Existencia filosófica*[136].

Desde luego, la falsa ilustración cree posible fundar todo saber, querer y hacer, absolutizando el conocimiento intelectual, que siempre es particular, en lugar de usarlo en el dominio que le es propio y en los límites de su evidencia. La falsa ilustración cree que el individuo es todo, y le falta el sentido de la excepción y la autoridad, dos cosas que orientan toda vida humana. Quiere poner al hombre sobre sus propios pies, alcanzando por medio de la evidencia intelectual toda verdad esencial para él. Pero sólo quiere saber, no creer. La verdadera Ilustración señala al saber el preguntar por los límites, y no confunde los caminos del intelecto con los contenidos del ser hombre, que se iluminan en la razón y no en el entendimiento. Reconoce que Dios no habla por las órdenes y revelaciones de otros hombres, sino en el ser mismo del hombre por medio de su libertad, no desde fuera sino desde adentro.

Para Jaspers, un presupuesto de la Ilustración es la ciencia que investiga sin ninguna meta ni verdad prefijada, pero la falsa Ilustración, desesperada de la verdad que en ella brilla, pretende tornarla como contenido de una nueva fe. Para nosotros no hay ni veracidad, ni razón ni dignidad sin auténtica ciencia, dice Jaspers, perdida la cual crecen los crepúsculos, la media luz, los sentimientos oscuramente edificantes y las resoluciones fanáticas de una ceguera obstinada. Pero junto a la más pura Ilustración es imprescindible la fe, que no es posible imponerla por la fuerza. El intelecto "puede poner a la vista, purificar, desplegar, pero tiene que serle dado a su mentar significación real, a su pensar objeto, a su hacer sentido y a su filosofar el ser por contenido", pero de donde vengan estos supuestos, que siempre ya han de estar dados, es incognoscible.

---

[136] Karl Jaspers. La filosofía desde el punto de vista de la existencia. Pág. 76.

capítulo 7
Situación y situaciones límite

Antecedentes

En los últimos tres capítulos, por medio del análisis jaspersiano de la ciencia, hemos recreado los argumentos de su enfrentamiento con lo que él mismo ha llamado la falsa Ilustración. Los esfuerzos y condiciones que plantea la **Existencia**, según lo vimos en los tres primeros capítulos, la imposibilidad de predicar de ella algo con validez general que nos ahorrara el esfuerzo de tener que buscarlo por nosotros mismos, la ausencia de un indicador inequívoco de hacia donde he de marchar, la necesidad de aclararme a mí mismo y decidirme por esto o lo otro, la problemática e incierta historicidad, etc., tornaban aconsejable y sensato buscar un camino más seguro en la ciencia, con su saber exacto y objetivo, para encontrar, finalmente y sin ambigüedades, el ser verdadero sobre el que poder reposar con plena confianza. Pero la ciencia no puede brindar esa certeza, ofrece exactitud y objetividad, sin dudas, pero no un mundo como mundo ni una totalidad de la naturaleza ni de la historia ni del hombre como tales. Aunque con ella sepa mucho, y aunque no pueda ni deba eludirla, con todo su saber, a la postre, sigo sin saber quién soy, dónde realmente estoy, qué debo hacer ni qué me cabe esperar. Al final del recorrido científico he quedado donde estaba, pero con la certeza de que lo que quiera que yo mismo sea depende de mi propia decisión en el contexto de la comunicación **Existencial**.

Pero qué importa, se dirá, sepa o no, conozca o no el sentido de las cosas, del mundo o de mí mismo, el mundo como mundo se me presenta como una posibilidad. Aún ignorándolo todo cabe reposar en él, en sus evidentes dulzuras, aunque su insólita maravilla sea tanta veces rasgada por la estupidez y crueldad de los hombres. No tiene sentido hablar de la dignidad de la ciencia cuando nos conduce a la incertidumbre. ¿Qué dignidad tienen el sufrimiento y los

esfuerzos estériles? Epicuro, el más sabio de todos, supo encerrarse en su jardín, y siempre hay uno esperándonos a condición que se lo sepa buscar. Se precisa coraje y decisión para tomar el mundo como viene, sin engaños ni trasmundos ilusorios, pero en el cuidado del sí mismo, en la anticipación de nuestro propio ser, en la fe que nos mueve, por último, podemos poner un jardín. Y sin que por ello se nos acuse de egoístas, ojala cada cual tenga el suyo. Puede que no sepa nada, pero en él, sin dudas, puedo ser feliz y encontrarme finalmente a mí mismo. Esta posibilidad, sin embargo, que es el último refugio de los que no quieren pensar, se enfrenta con la realidad de las situaciones límite, que no pueden eludirse ni siquiera en el más maravilloso de los jardines concebible.

Estar en situación

Pensar al hombre como esenciado es ponerlo en su propio ser como previo a la historia, al tiempo, las circunstancias y la época que le toca vivir, haciendo de la vida concreta y efectiva algo superfluo. Para ponerlo así, se requeriría, en realidad, la mirada de Dios, que puede ver el proceso total de la historia y con ello el lugar que cada uno ocupa en la totalidad. Pero para la mirada del hombre, la única que conocemos, él mismo está dentro de la historia, no puede salir de ella para abarcar la totalidad. Ni siquiera puede conocer su propia época como totalidad sino sólo perspectivas dentro de ella. La creencia muy difundida de saber lo que es la totalidad, lo que significa nuestra propia época y con ello las tareas que tiene planteadas cada uno junto con lo que nos espera mañana, según el curso necesario de los acontecimientos, hoy sabemos que constituye un error fundamental, aunque se haya creído con ferviente terquedad en las pretendidas concepciones científicas de la historia. La totalidad es incierta, como se desprende de la filosofía de Jaspers, y un último origen que lo explique todo no se puede objetivar.

Nuestra existencia empírica, en efecto, vive en una época, con sus propias y características condiciones económicas, sociológicas y políticas, de cuya realidad depende todo lo demás. El hombre se encuentra desde siempre ante estas situaciones, que nunca son del todo claras ni completamente sabidas, y está condicionado por ellas (pero su propio ser, que es libre e incondicionado, ni depende ni llega a realizarse sólo en ellas sino con ocasión de ellas). La situación, entonces, no es el mero resultado del acontecer impersonal sociológico, económico, político, etc., sino que depende del saber y de la

aprehensión que de ella tenga cada cual, en función de lo cual actúa, pero, también, de los otros hombres que le salen al encuentro y de la propia decisión sobre el ser sí mismo.

La situación en la que estamos, nuestro aquí, entonces, puede ser o no ser sabida. Por lo pronto, para la ciencia física el mundo no es concebible; con nuestros cuadros mentales para entender la física cuántica, por ejemplo, nos alejamos más que nos acercamos a su representación. No obstante, sabidas o no, las situaciones son efectivas, y en calidad de tales pueden ser aceptadas sin más o enfrentadas con la pretensión de cambiarlas, suscitando nuestras acciones. Cada cual, dice Jaspers, tiene algo que decir, no todo acontece sin mí, en la situación particular cabe que vuelva sobre mí mismo, que me proyecte, que me espere a mí mismo en el advenir de mi propio ser en mi situación. En la situación, por lo tanto, nada acontece de un modo inevitable, lo que en ella pasa depende de quien en ella se encuentra y de cómo la entiende y percibe. Por eso, sólo el individuo, propiamente, se encuentra en situación, y no existe una situación única para todos los contemporáneos. Sólo analógicamente se puede hablar de la situación histórica o de la situación de la humanidad.

Como quiera que sea, Jaspers describe ciertos rasgos comunes de nuestra época, cuya caracterización, siguiendo a Weber, atribuye a la desdivinización o desencantamiento del mundo. En la tradición de Occidente, dice, el mundo discurre entre el pecado de adán y la parusía, el hombre, por ende, es *homo viator*, que recorre su trayecto sobre un mundo insustancial pero soportado sobrenaturalmente, y que concluye en la trascendencia objetivamente aprehendida y asegurada por su propia revelación. Empero, esta mirada sobrenatural se ha sustituido por una inmanente, en virtud de la experiencia del poder del entendimiento humano desarrollado desde fines de la edad media. La vida, ahora, no debe ser meramente aceptada tal como se la recibe sino instituida tal como debe ser para ese mismo entendimiento. Sin embargo, el mundo en que vivimos no es definitivo, nadie puede pinchar la rueda de la fortuna; el saber modifica al que sabe, y lo cierto es que el mundo se ha tornado incierto, y en tanto que hoy aspiramos a llegar al fondo de la realidad es como si nos faltara la tierra bajo los pies, dice Jaspers.

Por eso, se ha instalado la duda de cómo debe ser comprendido el mundo y la situación, y como nunca antes ha quedado en claro la diferencia que media entre el mundo verdadero y aquel cuya imagen proyectamos por medio de nuestro conocer. Ya no se encuentra

reposo en la trascendencia, pero la fe en la posibilidad de la perfección terrenal ha decaído con los múltiples desengaños. El individuo particular sólo tiene una limitada capacidad de acción, y los resultados de la misma siempre le han terminado sorprendiendo con la emergencia de lo inesperado. El mundo, entonces, se ha tornado un estrépito de destino cada vez más oscuro, ambiguo como nunca, y se ha desarrollado un sentimiento específico de impotencia, donde el hombre se siente cada vez más prisionero de lo que se creyó capaz de dirigir y planificar.

> *Hay una conciencia extendida de que todo falla, que no hay nada que no sea problemático, que nada verdadero se acrisola, que todo es un torbellino sin fin que se mantiene por el mutuo engaño de las ideologías. La conciencia de la época se desprende de todo ser y se ocupa de sí misma, pero quien así piensa se siente como nada. Su conciencia del fin es al mismo tiempo conciencia de la nulidad de su propia esencia. No hay respuestas decisivas, y lo mismo se espera la ruina que la salvación en un nuevo comienzo*[37].

Como dijimos previamente, es a partir de mi situación que yo adquiero una imagen general del mundo, y no, como pretende la ciencia, por medio de una imagen del mundo como deduzco mi situación, porque en ella no puedo estar por encima de ella sino determinado por su estrecha facticidad. La situación no se deja apresar en un concepto, y el pensar su determinación como caso de una generalidad elude el ser que yo soy, concreto, actual e histórico, y que como **Existencia** sólo soy posible por medio de esta situación en la que estoy dado. En nuestra situación original en el mundo no somos meramente una cosa entre otras cosas, sino que estamos allí, en el mundo, como seres interesados que cuidan de sus asuntos, que viven y se ocupan de otros, etc. La realidad, para un sujeto tal no es nunca la suma de las cosas que lo enfrentan objetivamente sino aquello que tiene un sentido, aquello que comprende y según lo cual actúa o se deja llevar.

Las situaciones empíricas, tal como están dadas, hay que sufrirlas, aunque también me abren posibilidades, oportunidades y cabe modificarlas en cierta medida. En efecto, puedo obrar con cálculo y conocimiento y puedo cumplir mis expectativas, pero todo depende

[37] Karl Jaspers. AMBIENTE ESPIRITUAL DE NUESTRO TIEMPO. Pág. 19.

de cómo actúen los otros, que tienen sus propios cálculos y conocimientos. Si yo conozco lo que todos ignoran estoy en una posición de ventaja, pero cuando todos saben lo que yo entonces la situación se modifica, es otra. Haga algo o deje de hacerlo nunca dejo de estar en situación.

El concepto de las situaciones límite

Aquello en lo que yo estoy dado concreta y efectivamente está siempre aquí. Pero el hombre no está simplemente aquí sino que está siempre sobrepasándolo en su proyectarse, en su advenir a sí mismo, porque consiste en un poder ser. Pero el modo y sentido de esta unidad, que es la de la **Existencia** y la existencia empírica, entre libertad y necesidad, se realiza a través de la experiencia y conocimiento de las situaciones límite, que a nuestro juicio constituyen un punto central de la reflexión filosófica jaspersiana.

La situación en que estoy dado empíricamente puedo cambiarla, o cambiarse ella misma, llevada por el peso de lo mecánico e impersonal, y en ese sentido cada situación carece de límites, es un proceso fluido e interminable, sinfinito. En cambio, es un límite que no puede rebasar el hecho de que siempre estoy en situación, y que aunque determinada para mí no puedo conocer exhaustivamente. Ahora bien, el límite consiste en opacidad e impenetrabilidad: detrás de él no se ve nada. Por eso la turbidez y el hermetismo incomprensibles inscritos en las situaciones límite, y que se manifiestan en que siempre tengo que sufrir, que no puedo vivir sin luchar, que soy culpable, que tengo que morir y que he de vivir en el acaso. Con esos límites siempre nos topamos, y frente a ellos siempre fracasamos, porque a diferencia de la situación en general las situaciones límite no las podemos eludir, cambiar ni comprender. En el límite también lo dado está dado de modo inmanente, pero ahora es insuperable.

El término límite supone que hay algo más allá de él. Por ejemplo, con él se divide un territorio entre lo que le es interior y lo que es exterior, pero más allá del límite sigue habiendo un territorio. Pero esa otra cosa, ese más allá del límite en la situación límite, no existe para la conciencia ni como un hecho objetivo y bien determinado ni tampoco como sentido, antes bien, alude a lo incomprensible del mundo. Por eso, por su oscuridad, en tanto actuamos y nos comportamos en vista de nuestros fines empíricos, no consideramos estos límites, o los encubrimos. ¿Cómo perseverar seria y apasio-

nadamente en una tarea si comprendemos que vamos a morir; si hemos de caer en esa muerte que trueca todo lo realizado en la existencia empírica en irreal, donde todo, a la postre, parece ser nada para nosotros? La conciencia en general no considera los límites más que objetivamente, y no como si fueran nuestro propio destino y responsabilidad, de modo que en realidad los olvida y los soslaya, ni siquiera se atreve a preguntar por ellos. Aunque la conciencia de la existencia empírica sabe que vive en situación, realmente no es ella sino la conciencia de la posible **Existencia** la que es afectada por sus límites.

A nuestro juicio, en la situación, no en las situaciones límite, el ser humano actúa del modo como dice Aristóteles en la Ética a Nicómaco:

> *Poco importa, por lo demás, que los actos mismos sean el objeto último que uno se proponga al obrar, o que se aspire a otro resultado más allá de estos actos, como en las ciencias que acabamos de citar. Si en todos nuestros actos hay un fin definitivo que quisiéramos conseguir por sí mismo, y en su vista aspirar a todo lo demás; y si, por otra parte, en nuestras determinaciones no podemos remontarnos sin cesar a un nuevo motivo, lo cual equivaldría a perderse en el infinito y hacer todos nuestros deseos perfectamente estériles y vanos, es claro que el fin común de todas nuestras aspiraciones será el bien, el bien supremo. ¿No debemos creer que, con relación a la que ha de ser regla de la vida humana, el conocimiento de este fin último tiene que ser de la mayor importancia, y que, a la manera de los arqueros que apuntan a un blanco bien señalado, estaremos entonces en mejor situación para cumplir nuestro deber?*[38].

Sin embargo ¿es posible encontrar, en la existencia empírica, ese fin último del que habla Aristóteles? ¿Podemos ser, realmente, los arqueros que aciertan con el blanco? ¿No son acaso nuestros fines, en tanto que sinfinitos, perfectamente estériles y vanos? Con todo, perseguimos bienes y valores y los jerarquizamos. Algunos nos parecen más importantes y perentorios; otros, siendo bienes, se pueden soslayar y de hecho se soslayan. En la situación límite, sin embargo, no se ve el mundo desde una perspectiva finita, empírica, sino como una totalidad, y desde esta nueva perspectiva, dice Jas-

[38] Aristóteles. Ética a Nicómaco. Pág. 62.

pers, el límite señala dos cosas, que retroactivamente influyen sobre nuestra persecución de fines. En primer lugar, que la consecución de un valor implica la destrucción de otros. El bien de la Justicia, por ejemplo, sólo es alcanzable por medio de la legalidad, que supone la lucha y la imposición de unos sobre otros, requerido por el establecimiento de la ley, pero con ello se patentiza lo la imposibilidad de la justicia total, aquí y ahora. Los deberes, por otra parte, se convierten inexorablemente en culpa, y en la racionalidad más profunda emerge el azar irremediable, que destruye el pensar, la necesidad y el sentido.

El mundo, para Jaspers, en la situación límite se muestra como antinómico y contradictorio, insoluble visto como totalidad e infinitud. Aparece como creación, colisión y destrucción de valores, y no a través de un proceso objetivo e impersonal sino cumplido por cada uno en el acto de perseguir valores. Un lugar, en definitiva, donde no hay nada fijo, firme, absoluto ni indudable. Todo está en movimiento de oposiciones, todo es relativo, finito, escindido; jamás el mundo aparece como un todo cerrado ni nada en él aparenta ser esencial, porque de hecho ocurren una cosa y la contraria: la muerte y la vida, el acaso y la necesidad, etc. Por eso el límite es insoportable para la vida, y en la existencia empírica queda regular y protectoramente encubierto. El hombre, como dice Jaspers, raramente se encuentra de hecho desesperado, siempre encuentra un apoyo antes que pueda desesperarse, por eso no todo hombre vive con la conciencia de las situaciones límite.

En la existencia empírica no reaccionamos ante las situaciones límite, en realidad no hay límites experimentados como límites. En cambio, sólo llegamos a ser sí mismos entrando en ellos con los ojos bien abiertos, dice Jaspers. El límite, a su juicio, cumple su función en tanto que siendo inmanente indica un mundo inconcluso, contradictorio, antinómico, que por eso mismo señala hacia la trascendencia, a lo Uno, que todo lo abarca, pero que es inobjetivo e inobjetivable, desconocido e incognoscible. El mundo como mundo no es uno, su unidad no le es inmanente. Sin embargo, este trascender posible en el límite tiene diversos sentidos y no todos son Existenciales.

La primera forma del trascender que describe Jaspers, es el ponerlo todo en cuestión, incluso mi propia existencia empírica, como si fuera ajena a mí. Así quedo sabiéndolo todo, con los ojos bien abiertos, pero como si nada tuviera sentido ni me importara real-

mente. Me cobro a mí mismo en la soledad absoluta, nada me concierne seriamente, estoy como por fuera de cualquier situación, consumiéndome serenamente. Pero así soy un saber sin ser, dice Jaspers. Este estado de saber y soledad, en que trasciendo la sinfinitud de la existencia empírica puede ser definitivo, total e insuperado, pero puede ser también la condición para un nuevo trascender: si comprendo las situaciones límite como posibilidades que no son extrañas y que yo meramente contemplo sino que afectan y condicionan mi propio ser. El mundo, entonces, no es ahora un mero objeto del saber que veo subsistir con indiferencia, sino que en él cabe también la decisión de mi propio ser. Y la existencia empírica, que la conciencia del límite ha cuestionado, se torna ahora decisivamente importante. Sin embargo, no por ello dejo de estar en situación ni se me ha transparentado el límite ni lo domino.

La existencia empírica, como dijimos, trae una cosa después de la otra en un proceso inacabable que carece realmente de un fin. La **Existencia**, en cambio, constituye un salto, un trascender. No es por ello un proceso empíricamente investigable sino una acción en virtud de la cual yo me torno el origen de mí mismo, el propio comienzo de mi realidad **Existencial** a través de mi decisión comunicada, donde el insoluble problematismo de la existencia empírica se encara de otro modo. En efecto, la situación en la que estoy dado me constriñe y me brinda posibilidades reducidas; no todo es posible para mí, y en el límite tengo que sufrir, morir, luchar y hacerme responsable de mi culpa. Yo, desde luego, empíricamente, no soy un comienzo absoluto sino que tengo una procedencia y unos confines. Ya hemos discutido que frente a lo dado y a mi dependencia de lo que se me opone e impone de modo irreductible (es decir, la materia, la vida y el espíritu, que también constituyen posibilidades) yo sólo soy libre como **Existencia**. ¿Pero cómo es esto posible? ¿Escapando acaso de algún modo de las determinaciones que supone la situación y sus límites? Esto sería irreal e imposible, dice Jaspers, porque yo soy siempre en situación, y sin ella no soy nada. Sólo me resta ser libre cuando actúo decisivamente en la situación única y determinada en la que estoy dado, lo que no significa que pueda anular la resistencia de lo que se me opone ni mucho menos superar los límites.

Soy libre, dice Jaspers, en tanto aprehendo una verdad, que más allá de toda claridad y fundamentación generalizable y abstracta que el límite además hace imposible, una verdad que sólo existe en esta

situación y para mí, y que se realiza por medio de acciones determinadas mías que yo puedo y debo justificar porque han sido creadas y queridas por mí. La libertad no es falta de resistencia ni perfecta unanimidad sino una posibilidad que se adopta con determinación. La **Existencia** emerge en el momento en que lo determinado y contingente de mi situación es aceptado como perteneciéndome, en una elección que no se puede fundamentar suficientemente por ninguna idea, pero a partir de la que yo soy un comienzo absoluto y por lo mismo histórico. Lo absoluto como histórico puede sonar contradictorio, incluso como una *boutade*. Pero el ser, para Jaspers, no se aprehende en la generalidad del concepto y la idea, sino que surge en la situación y en ella desaparece tal como lo discutimos en el capítulo tercero. El ser no es la verdad de la conciencia en general sino la verdad que acontece por mi decisión en esta situación.

En cuanto yo obre como cualquier otro, como el caso de un universal, haciendo lo que es preciso, exacto, obligado o meramente esperable a partir de la existencia empírica caigo en la sinfintud, pero sólo partiendo del origen históricamente condicionado de mi situación es posible la satisfacción que surge del cumplimiento de mi ser. Como lo expusimos en el capítulo segundo, la manifestación de la **Existencia** incondicional debe desplegarse autónomamente, pero en reciprocidad con otro y sin las limitaciones de finalidades secretas, persuasión, sugestión, ni autoridad (todo lo cual es propio de la existencia empírica) y en la convicción, la unanimidad y la comprensión realizadas por mí mismo mediante un ilimitado proceso de dialéctica intelectual. No soy libre de modo abstracto y general sino en la superación de la oprimente facticidad en la que ineludiblemente estoy dado, a través de tornarme el origen de mí mismo y, por ende, en el culpable de mí mismo.

En la historia de la filosofía se ha formulado una severa objeción a la libertad. Si ser libre es poder decidir, no podemos nunca ser libres, dice Schopenhauer, porque para decidir ya tenemos que ser, pero el ser mismo no podemos decidirlo. Toda decisión libre es secundaria a un ser que no hemos elegido, que es de cierto modo, que tiene impulsos y deseos que orientan nuestra elección, de modo que como libre nuestra libertad siempre es ilusoria. A nuestro juicio, esta objeción queda superada en la doctrina de Jaspers, porque en su caso el ser que somos lo hemos elegido, con ocasión de lo dado, ciertamente, pero no determinados por ello. Por lo pronto, en tanto que estoy en el mundo porque quiero y del modo que quiero, no

estoy en la situación como si contingentemente hubiera caído en ella. Yo lo quiero así, y queriéndolo quiero no sólo la situación sino todas las condiciones anteriores en virtud de las cuales la situación llegó a ser lo que es. Esto es el amor *fati*. En Jaspers no hay ser sin libertad, del mismo modo que no hay libertad sin ser. Ser es querer ser lo que libremente debo ser, ser que en calidad de querido no se puede no querer. Por eso, el instante en el que soy evoca el eterno retorno nietzscheano, el gran sí a una vida cumplida por mí según un deber querido por mí, deber que es yo mismo, no externo a mí ni meramente soportado por mí.

Sin embargo, ¿es que por el hecho de Existir las situaciones límite se superan y en ese caso ya no muero, por ejemplo, o tal vez descubro mi inmortalidad? ¿No puedo ya sufrir o me he librado del azar? No, dice Jaspers, en la Existencia se revela el fundamento insuperable de las situaciones límite. El entendimiento no soporta las antinomias, y todo aquello que pensamos como objetivamente contradictorio tiene que ser resuelto eliminando uno de los polos de la contradicción, de acuerdo con el principio lógico de que una cosa y su contraria no pueden ser simultáneamente verdaderas vistas desde la misma relación. Los motivos del querer también contiene posibilidades opuestas que se excluyen entre sí, siempre concluimos adoptando una dirección considerada importante en desmedro de todas las otras. La verdadera antinomia, la de la situación límite, la del mundo escindido sin remedio, es insuperable, e impide hacerse con un saber de la totalidad, porque ésta misma se presenta como desgarrada e inconclusa.

En la estructura antinómica de las situaciones límite, el mundo se muestra como imperfecto, sin base para un querer que busca lo absoluto y lo definitivamente justo, por ejemplo. Es más, lo valioso parece ligado a lo que incluso tiene un valor negativo: siempre se debe soportar lo no querido en la realización de nuestro querer. La realidad empírica es histórica porque es imperfecta, en ningún punto encuentra la armonía consigo misma, está siempre exigida de ser otra cosa, dice Jaspers. El mundo empírico, en tanto que antinómico, no es absoluto, pero no por ello es irreal, y sólo en sus límites se cobra conciencia del ser absoluto, porque la Existencia se experimenta no como un saber general, consistente y demostrable, ni como un acto justo en general, ambos imposibles en un mundo contradictorio, sino como decisión en el seno de lo antinómico e irresoluble. Es allí donde se plantea el requerimiento de lo verdade-

ro, que sin embargo no se puede resolver por medio de cálculos y disposiciones técnicas, es allí, en la existencia empírica antinómica, en el límite, donde la **Existencia** se esclarece. Una **Existencia** y una trascendencia sin mundo y sin situación límite son conceptos vacíos, dice Jaspers.

> *La historicidad, en tanto que al producirse se destruye constantemente, es la manifestación en la cual solamente me cercioro de mí mismo y de la trascendencia. Sólo en esta manifestación aprehendo el ser*[139].

La búsqueda de la unidad de la vida humana en el ser Uno, pero en el seno de la situaciones límite, es la búsqueda de algo que no se sabe, que no ha sido previsto ni por la inteligencia ni por la imaginación ni por la fantasía empíricas, que apuntan a lo finito, y consiste en un trascender de la finitud antinómica. Por eso no queda bien caracterizado ni por el conocimiento *a priori* ni *a posteriori* de la conciencia en general. El ser Uno escapa a las categorías del entendimiento. Sin embargo, dice Jaspers, no podría ser que lo buscara si nada supiera de él o fuera ajeno a mí, entre otras cosa porque al hallarlo no sabría que lo he encontrado. El ser se aprehende en una relación circular, hermenéutica, en virtud de la cual su origen no está fuera de mí sino que se hace presente cuando yo soy yo mismo. Por eso, aclarar el ser es aclararme a mí mismo. Pero no se trata de un mero subjetivismo irracional, de psicologismo o de una huida de las categorías generales y lógicas, sino de la **Existencia**, que soslaya la pura relación entre conceptos con que en la metafísica tradicional se ha descrito al ser. El ser guarda una relación esencial e histórica con el yo mismo, ni yace fuera de mí ni me cabe definirlo como un objeto independiente de mí, aunque yo nunca soy todo el ser.

Las situaciones límite

Como dijimos recién, en la situación límite se me transparentan dos cosas esenciales. En primer lugar, el carácter antinómico del mundo, y con ello la imposibilidad de encontrar en él un fundamento para mis decisiones **Existenciales**, incondicionales, que no sólo son posibles sino que son reales. En segundo lugar, se me hace evidente que en la persecución de valores destruyo también, en el mismo acto,

[139] Karl Jaspers. Filosofía. Tomo II. Pág. 151.

valores queridos por mí. La primera formulación de las situaciones límite aparece en la PSICOLOGÍA DE LAS CONCEPCIONES DEL MUNDO, de 1921; la segunda, en la FILOSOFÍA, de 1933. La nómina de las mismas, sin embargo, cambia entre estos dos textos, porque en el segundo no aparece el acaso, y la situación límite de estar siempre en situación, que ya discutimos previamente, sólo es mencionada al pasar. De modo que en el siguiente apartado expondremos la concepción de Jaspers de cinco de las seis situaciones límite, a saber: el sufrimiento, la muerte, la culpa la lucha y el acaso.

El sufrimiento

El sufrimiento es un tema filosóficamente difícil de tratar y escasamente abordado de un modo directo. Son tantos los modos de padecer que quizá se podría asentar que el sufrimiento es infinito en sus modos de presentación, y que cada una de las partes en las que consiste el hombre, cuando lo dividimos para su estudio, sufre de una forma específica. Scheler ha descrito, de acuerdo con el método fenomenológico, la estructura sentimental humana. En la base situó lo que llamó sentimientos sentimentales, y en una jerarquía progresivamente superior los vitales, anímicos y espirituales. Para Scheler, todos los dolores tienen un sentido, por lo menos objetivo, y sin embargo engañoso. Es clásico el ejemplo de Aristóteles: podemos equivocarnos, y en el placer encontrar la muerte al beber y refrescarnos con un vaso de agua secretamente envenenada. Sacar una uña duele insoportablemente, pero rebanar el cerebro no duele nada, lo que duele en la cabeza son las membranas que cubren y los vasos que recorren el cerebro, pero el tejido nervioso, que analiza y sintetiza todos los dolores corporales y las sensaciones sentimentales, es completamente insensible. Y sin embargo, visto objetivamente desde el punto de vista del sostenimiento y destino de la vida encerrada en el cuerpo, cuánto más importante es el cerebro que la uña. Los dolores del cuerpo son un sistema de alarma que se despierta con mayor o menor intensidad según sean los estímulos típicos para la especie de ese organismo, pero las situaciones típicas no coinciden con lo que es más o menos relevante desde la perspectiva global del cuerpo. Por eso, dice Scheler, las sensaciones sentimentales, como indicadores objetivos, son miopes, aunque reales. Nos dolemos, brutalmente incluso, por razones insignificantes, y la enfermedad a veces consiste en puro dolor, dolor que en este caso no señala nada sino que se manifiesta libremente. De modo que en el carácter y

magnitud del dolor no siempre está incorporado el sentido objetivo de su importancia.

En un rango superior ubica Scheler lo que llamó sentimientos vitales, esa sensación difusa que experimentamos del cuerpo como totalidad, y donde se expresan el bienestar o el malestar generales, no localizados pero referidos al cuerpo. Tanto las sensaciones sentimentales como los sentimientos vitales no se comunican, yo los siento, y acaso emito señales respecto de ellos, el dolor puede ser significado subjetiva y objetivamente y los otros pueden captar las señales; en la semiología médica se hacen evidentes, sistemáticos, reconocibles. Sin embargo, no hay forma de hacer sentir al otro el dolor que yo tengo en las muelas, por ejemplo. Las sensaciones sentimentales y los sentimientos vitales, aunque múltiples, remiten siempre a lo mismo: revelan un obstáculo o un estimulo para la vida, aunque a veces son desproporcionados o poco relevantes para su objetivo.

Otra cosa ocurre con aquellos sentimientos, que en la jerarquía en que los dispuso Scheler, están por encima de los anteriores. Los del yo anímico se expresan como tristeza y alegría, y refieren no a una parte del cuerpo ni al cuerpo como totalidad sino al yo. Están relacionados con los objetos intencionales y tienen que ver también con la fantasía y la imaginación. En ellos se capta un valor, que puede ser comunicado a los otros, pero que depende de la situación actual y que corresponde al sujeto que lo tiene, según sean las consecuencias del sentido de los acontecimientos de los que ese yo participa. En los sentimientos espirituales, por último, a los que Scheler denomina metafísicos y religiosos, está inscrito el destino personal y las ideas de salvación, bienaventuranza o desesperación, por medio de los cuales se revelan el perfeccionamiento o la pérdida de valor de nuestra persona espiritual y moral.

Frente a esta disposición y posibilidades infinitas para el dolor y el sufrimiento, Scheler se pregunta: ¿tenía que ser así? Para hacer lo que debemos y omitir lo que no debemos, y conservarnos íntegros, ¿por qué no usar medios menos bárbaros? En esta pregunta está contenida la multisecular interrogación del hombre sobre el porqué y el para qué del sufrimiento. A juicio de Scheler, el concepto más formal bajo el que se ponen todos los dolores es el de sacrificio de la parte por el todo, y de lo menos valioso por lo más valioso. Sin embargo, esta respuesta, como todas las dadas a lo largo de la historia, no calma la inquietud de la pregunta.

Los sentimientos tienen siempre un sentido inherente a su propia vivencia. El sentimiento es hermenéutico, no constituye un mero estado que yo contemplo como si fuera un objeto sino que estoy implicado en él como yo mismo, de modo que ya siempre hay en él un modo de comportamiento. Frente al sufrimiento, en efecto, nos cabe entregarnos o rendirnos, oponernos o soportarlo, tolerarlo, incluso gozarlo. El sentir es muy distinto según la voluntad que se yerga sobre ello, voluntad que, como dice Jaspers, es el querer de mi querer. El sentido del dolor no queda determinado unívocamente con el estado sentimental, por encima de él se hallan nuestros propios actos personales. El sufrimiento, dice Scheler, se busca o se rehuye, se lo intenta vencer o suprimir, según lo experimentemos como castigo, expiación, medio de purificación, corrección, o como si estuviera insertado en la totalidad del mundo como símbolo del destino de todo lo viviente. A su juicio, se puede decir que el hombre sufre cuando experimenta cualquier mal, que es una cierta falta, limitación o distorsión del bien, es decir, el mal es un bien del que no participamos, del que nos vemos excluidos o privados. El mal como privación se remonta a la filosofía griega, que también habló del mal como ignorancia y no saber.

La idea del sufrimiento como retribución es espontánea y está reflejada en cientos de mitos y concepciones religiosas. El sufrimiento son los gajes del pecado, decía San Pablo. Como condición para una vida más elevada, es decir, como sacrificio de lo menos valioso por lo más valioso, se expresa en los Evangelios como la semilla que tiene que enterrarse en el suelo oscuro y húmedo para germinar y dar frutos. Pero también el sufrimiento es fuente de rabia, contra su necesidad y el creador de esas necesidades, contra el que los produce, incluso contra el que los padece.

El sufrimiento, no obstante, alude a algo que es esencial a la naturaleza del hombre. A juicio de Scheler parece pertenecer a la trascendencia del hombre, porque es uno de esos puntos en los que está destinado a superarse a sí mismo, y de manera misteriosa es llamado a hacerlo, porque suscita respeto, atemoriza, como si en él estuviera contenida la grandeza de un misterio específico e insuperable. El respeto por todo sufrimiento humano, a juicio de Scheler, debe ser puesto al principio de cualquier discurso sobre él. Hablamos de él porque tenemos necesidad de aclarar todo lo que el hombre enfrenta, pero hablamos siempre conmovidos, porque en sí mismo contiene un desafío a la compasión, la compañía y la solidaridad.

La medicina sabe de un vastísimo terreno del sufrimiento humano, el sufrimiento del cuerpo. Como vimos en el capitulo primero, para Jaspers yo soy mi cuerpo pero no coincido siempre con él, de modo que lo tengo como algo que me pertenece y que sin embargo no soy. La medicina antropológica distingue entre un cuerpo vivo, un complejo mecanismo que puede fallar y ser reparado, pero también un cuerpo vivido, la vivencia de ser un cuerpo que tiene posibilidades y limitaciones, inserto en un mundo donde actúa y reacciona y que sin embargo, a consecuencia del enfermar, no sólo se estropea una maquinaria sino que yo mismo pierdo o gano posibilidades. Sin embargo, el médico es siempre interrogado por el sentido del sufrimiento en general, y acaso el que pregunta encuentra respuestas, acaso consuelos. Victor Frankl dice que los médicos no pretenden imponer sus propias creencias a sus pacientes sino que son ellos los que preguntan por ellas. Y esta confianza se deriva, sin dudas, de que el sufrimiento que estudia el médico es el más universal, el mejor conocido, acaso el más urgente. El médico conoce sus causas y mecanismos extraconscientes de producción, y también sus alivios y remedios, sin embargo, los que trata constituye una fracción mínima de la sinfinitud de los sufrimientos posibles. La mayor parte de ellos la medicina ni los conoce ni los imagina porque trascienden del enfermar.

Una enumeración parcial del sufrimiento, dice Jaspers, incluye los dolores y enfermedades del cuerpo, el esfuerzo que no concluye en nada, la locura, la vejez, el declinar de las fuerzas, el hambre y la esclavitud, etc. Todo sufrimiento ciñe y aprieta a la existencia empírica, la destruye al menos parcialmente, y detrás deja asomar la muerte. Nadie, por otra parte, está libre de él, cada cual ha de soportar la ración que le está destinada. Pero en la existencia empírica se aplican recetas ante los sufrimientos para morigerarlos o erradicarlos, por medio de la magia o del cálculo, del conocimiento, de la técnica racional, etc. Así con la medicina científica en lo relativo al cuerpo, o con el Derecho, para organizar un orden social justo. Y en el caso particular, efectivamente, se tiene éxito, pero siempre limitadamente, lo que no impide seguir soñando con un mundo sin dolor, racionalmente calculado, dispuesto y ordenado.

Pero tampoco es raro que se vea el origen del sufrimiento en la maldad de un tercero, lo que despierta la indignación y la respuesta colérica. A veces, en cambio, en vez de encararlo, no se soporta su realidad, no quiere saberse nada, ni siquiera tener noticia de las

propias enfermedades. A veces, en fin, se opta por sustraerse de la realidad del dolor ajeno por medio de la propia indiferencia, el embotamiento, y no sólo nos apartamos del lado del doliente, incluso lo culpamos.

Sin embargo, dice Jaspers, se engañan quienes piensan que el sufrimiento no afecta a la totalidad o es eludible. En estos casos no estoy en el límite, no comprendo la naturaleza y realidad antinómica de los hechos, y veo el dolor como singular y contingente, no necesario, de modo que no somos **Existencialmente** afectados por él ni sirve como acicate para la actividad aclarada y la lucha **Existencial** eficaz. La totalidad, tal como se presenta en la existencia empírica, es contradictoria, contiene también el sufrimiento como uno de sus ingredientes, y se debe entrar en este límite, como en todos, con los ojos bien abiertos, dice Jaspers.

La **Existencia** despierta por medio del sufrimiento. Esto no significa, desde luego, que frente a él nos rindamos pasivamente y de antemano supongamos fracasados todos nuestros intentos por vencerlo, sino como la aceptación de la parte inevitable que en la situación límite nos corresponde. Sólo anegándome en su realidad y universalidad, sin disimularlo, dice Jaspers, el lamento y el sufrimiento son verdaderos, porque aunque teniéndolo como lo extraño y opuesto, que efectivamente quiero trascender y derrotar, lo tengo también como algo que me pertenece, porque pertenece al mundo, a la realidad tal como se manifiesta, y que en la **Existencia** yo quiero conocer sin autoengaños ni falsas esperanzas.

Una felicidad original y perpetua no suele ser sino la tediosa parálisis de los lotófagos, donde la **Existencia** duerme vacuamente. La felicidad tiene que ser puesta en cuestión, dice Jaspers. Ulises así lo hizo, en su memorable travesía. Sólo haciendo cuestión de ella es entonces restablecida, y con plenitud. Pero lo cierto, dice Jaspers, es que el hombre es más verdadero en la desdicha que en la felicidad, y la verdadera dicha es el resultado del aventurarse y arriesgarse a causa de la desdicha. En la existencia empírica, la pura positividad de la felicidad adormece y mecaniza, y sin la negatividad del límite no se alcanzaría la trascendencia. Cobramos conciencia de nosotros mismos a través del sufrimiento, que sin encubrir combatimos según nuestras propias fuerzas.

Pero lo que es un estímulo para la **Existencia** aparece como vano para la existencia empírica, donde el sufrimiento carece de sentido.

No obstante, el dolor, para Jaspers, que está vinculado al origen de nuestro propio sí mismo, posee un sentido afincado en lo absoluto, que en la existencia empírica no se visualiza porque vive en antinomias. El sufrimiento arraiga en lo Uno, en definitiva. Lo Uno, donde trascendiendo la idea ya no podemos hacernos ninguna imagen ni tener ningún conocimiento seguro, pero donde la fatalidad y desamparo de la existencia empírica se tornan motor de la Existencia. Pero si el sufrimiento es una llamada al trascender del hombre es porque consiste en una llamada a manifestar su grandeza moral y su madurez espiritual, es la consecuencia de la verdad y de la lucha por una causa justa empeñada en la Existencia. El sufrimiento libremente asumido, no deseado ni buscado sino admitido en su inevitabilidad, a juicio de Jaspers, testimonia la gran dignidad del hombre.

Puede ser buscada una expresión trascendiente en la idea de que, cuando veo sufrir otros seres, es como si ellos sufrieran en mi lugar, y como si se exigiera a la Existencia soportar el sufrimiento del mundo como su propio sufrimiento[40].

La muerte

Todo lo que vive muere, el límite objetivo de la vida es la muerte, y aunque el animal sensible quiere seguir viviendo y no sabe ni entiende lo que la muerte significa, por eso, aunque muere, el límite no existe para él sino para una conciencia que ante ella se pregunta por el sentido de la muerte. El Hombre sabe que va a morir, y como lo sabe siempre se comporta respecto de ella, es decir, dota de algún sentido o sinsentido al fin de su existencia empírica en cuanto término de la misma.

La muerte se puede considerar, primeramente, como un hecho objetivo. Hay una forma de diagnosticar médicamente la muerte, por ejemplo. Antaño era relativamente fácil hacerlo. Durante milenios bastaron dos tipos de signos, unos llamados positivos y otros negativos. El negativo era el cese de la actividad cardiorrespiratoria, sin embargo, no era totalmente seguro. Excepcionalmente, un ataque de catalepsia podía simularla. En la actualidad, un paro cardiorrespiratorio en muchos casos es reversible por medidas de resuci-

[40] Karl Jaspers. FILOSOFÍA. Tomo II. Pág. 105.

tación: masaje cardíaco, etc. El diagnóstico positivo de la muerte, en cambio, se hace evidente cuando se observan los fenómenos cadavéricos, como las livideces o la putrefacción. Como se sabe, el momento preciso de la muerte está hoy sujeto a un gran debate a consecuencia de la posibilidad de los trasplantes de órganos.

Que todo lo que viva tenga que morir, a raíz de la moderna investigación genética parece, quizá, una afirmación aventurada. No se ha logrado aún la inmortalidad personal, pero parece posible. Desde luego, no es imposible alargar la vida, pero aunque se lograra prolongarla indefinidamente, las catástrofes cósmicas esperables sólo la
7 habrían prolongado. No es posible la inmortalidad en el universo tal como parece ser. Pero respecto de una vida meramente prolongada en el tiempo cabe preguntarse si es realmente soportable. Borges ha escrito un cuento que tituló Los inmortales, los que habían alcanzado tal estado bebiendo inadvertidamente el agua de cierto río. Pero su vida subsiguiente no consistió en disfrutarla, sino en buscar el río que llevara el agua que, anulando el efecto del primero, les devolviera la mortalidad. La vida es preciosa y deseable, dice Borges, porque es finita, incierta y frágil, la inmortalidad, en el seno de la existencia empírica, conduce a la larga al tedio y al deseo de morir. En la historia de Borges, la existencia empírica es vista realmente como una nada, y el temor ante su desaparición, en el fondo, como angustia de nada. En una versión griega del mismo problema, los dioses concedieron la inmortalidad a Titón, pero siguió envejeciendo, y ahora clamaba porque le devolviera la posibilidad de morir.

Me pierdo en el mero fenómeno cuando me adhiero a lo particular, dice Jaspers, y confundo lo que existe sin término, la duración como tal, con lo absoluto, identifico la existencia empírica con su afán por la vida como vida, con sus celos, deseo de prestigio, orgullo, etc., con el ser que se manifiesta en la **Existencia** y en tanto nos comportamos y decidimos respecto de todo aquello en que estamos dados. La mera existencia empírica, a juicio de Jaspers, es absurda, porque carece de un fin absoluto, y la mera fugacidad de esto y lo otro la tiñe todo de insensatez. Sin embargo, es tal el apego a la existencia empírica, la sed de vida, que desde tiempos inmemoriales se ha cultivado la idea de la inmortalidad temporal respecto de ella, incluso se han elaborado pruebas, aunque todas sean deficientes y desesperadas, a juicio de Jaspers, por que lo que se puede demostrar es precisamente la mortalidad. Empíricamente, la vida de nuestra alma está ligada a órganos corporales; la experiencia del sueño sin

sueños muestra, en retrospectiva, la dependencia de los recuerdos respecto del cerebro. Lo que para nosotros es existencia empírica está ligado, a través del mundo sensible, al recuerdo, la voluntad y la conciencia. Ahora bien, en la aceptación contraria de la improbabilidad de la inmortalidad late muchas veces, dice Jaspers, el desprecio por la existencia empírica, que sin embargo para la **Existencia** es preciosa, por que en ella se manifiesta toda vez que soy un poder ser que todavía ha de actuar y ser, de modo que la nihilización sin más de la existencia empírica nihiliza la **Existencia**.

Objetivamente, dice Jaspers, la muerte de todos es la misma muerte. Todos morimos por igual, y en calidad de tal, ésta muerte aún no es la situación límite. Ahora bien, el conocimiento objetivo de la muerte tiene dos efectos. En primer lugar, al ponerla en un tiempo indeterminado del futuro, aunque la muerte en realidad es siempre inminente, uno olvida que tiene que morir, de modo que dejamos de relacionarnos con nuestra propia muerte. En segundo lugar, como la muerte se coloca en un tiempo indeterminado del futuro, el criterio de ser se torna la perduración temporal: yo vivo más y soy más cuanto más tiempo vivo, cuanto más lejos quede la muerte. Ahora, ¿porqué poner la muerte en un futuro indeterminado, como es habitual? La aniquilación de todo lo que tenemos por valioso, dice Jaspers, nos aflige, y preferimos vivir olvidando la inminencia e inevitabilidad de que eso ocurra y que nos patentiza nuestro morir, aunque así olvidamos lo que inexorablemente va a ocurrir. En la consideración objetiva de la muerte carezco de conciencia de la situación límite, pero también carezco de situación límite cuando encuentro la existencia empírica tan desabrida que perderla no me afecta. El límite es siempre la muerte determinada, vista determinadamente, la muerte del prójimo o la mía propia, no la muerte en general que escamotea a estas dos.

Es característico de la filosofía de Jaspers que la muerte del otro tenga su propio peso **Existencial**. Sin embargo, en ello se manifiesta la coherencia y necesidad interna que sostienen su doctrina. A fin de cuentas, si yo soy en comunicación, la muerte del otro no puede ser un suceso accidental ni indiferente. Cuando muere el prójimo, dice Jaspers, y no he estado en comunicación con él, entonces la soledad no es posterior sino previa a la muerte. Pero cuando el prójimo es realmente único para mí, inexorablemente se rompe la comunicación con él. Sin embargo, toda comunicación efectiva suprime para siempre la soledad absoluta de quien carece de comunicación: quien

fue verdaderamente amado, incluso después de la muerte, sigue siendo una presencia para quien le amó. Lo Existencial vincula a una seguridad, mientras que en la desesperación del que está originariamente solo se carece de certeza respecto del ser, que por la incomunicación ni se ha buscado ni se ha patentizado. La pérdida real de lo que Existió, aunque sea el dolor más profundo de la Existencia, es objeto de fidelidad, por lo tanto no hay allí, en la muerte, ni una nada ni un mero discurrir sin sentido, sino un ser. No obstante, la comunicación se interrumpe efectivamente, porque, como dice Jaspers, cada uno muere solo, y para el que queda vivo esa muerte del ser amado es un límite absoluto, pero su dolor es todavía expresión de la comunicación:

> *La vida evidencia la verdad de la comunicación que sobrevive a la muerte y la muerte deja de ser solamente el abismo vacío. Es como si en ella, no abandonado ya, me vinculase a la Existencia que estaba conmigo en la comunicación más íntima. Cuando la muerte del otro es conmoción Existencial y no tan sólo un proceso objetivo acompañado de intereses y afectos particulares, entonces la Existencia queda, por su virtud, alojada en la trascendencia; lo que es destruido por la muerte es la manifestación, apariencia, y es posible la serenidad profunda que descansa sobre la base del dolor indeleble*[41].

Pero si bien la muerte del prójimo amado es un límite, la situación límite por antonomasia es mi propia muerte. Cuando en la existencia empírica estoy cierto de la manifestación de mi Existencia, dice Jaspers, la muerte me revela que todo se acaba, y que incluso lo que es tiene que dejar de ser. El dolor de la muerte en la Existencia no consiste en el lamento por la interrupción de una vida que se desea prolongar al infinito, como en la existencia empírica, y cuya duración es el único criterio, sino el cercioramiento de que el ser sucumbe. Si para la existencia empírica el fin objetivamente considerado parece algo extrínseco, algo que viene de fuera y que se podría evitar, para la Existencia la desaparición es inherente a ella. El ser no es la duración ilimitada, sin término, por eso, para la Existencia, la existencia empírica tiene importancia, es en ella y no sin ella que se manifiesta. La Existencia, dice Jaspers, no puede contemplar indiferentemente la desaparición, como si fuera algo ad-

[41] Karl Jaspers. Filosofía. Tomo II. Pág. 93.

venticio ni provocarla de propósito, sino que tiene que aprehenderla como algo íntimo suyo. Ni el deseo de la muerte ni la angustia ante la muerte sino la desaparición de la propia manifestación, el que el ser tenga que dejar de ser, esa es la situación límite incomprensible. Para la **Existencia**, entonces, la muerte ni es indiferente ni le cabe enfrentarla con la frialdad del estoicismo.

Para Jaspers, a diferencia de la existencia empírica que la soslaya, y a diferencia, también del que desea morir, el **Existente** se relaciona efectivamente con su propia muerte como muerte, y en su morir se hace consciente de sí mismo. Por eso la situación límite decisiva es mi propia muerte, que no es cognoscible de un modo general. Ahora bien, no se trata de que el **Existente** experimente su propia muerte, lo que experimenta es la relación con ella. Lo que se puede vivenciar es la agonía, por ejemplo, y la angustia que la acompaña, pero no la muerte. Relacionarse con la propia muerte es alcanzar la comprensión de que toda manifestación tiene que desvanecerse y que sin embargo debo ser.

> *Nuestra conciencia del ser tiene el carácter de que sólo es quien arrostra la muerte. Verdaderamente sólo es él mismo quien, como manifestación, se arriesga*[42].

La **Existencia** se pierde cuando se toma la existencia empírica por absoluta, como si ella fuera el ser en sí, y ante la perspectiva de la muerte se angustia. Como **Existencia**, en cambio, domino mi angustia por esta causa, y en cambio me angustio, sobre todo, no por dejar de ser sino por no llegar a ser. Para el que **Existe**, dice Jaspers, en la situación límite la muerte no es ni próxima ni extraña, ni amiga ni enemiga, sino ambas cosas. Morir es inherente al **Existir**, y lo que aún de cara a la muerte sigue siendo esencial es lo que se realiza **Existencialmente**. Lo que no resiste la muerte, lo que ante el cumplimiento de su posibilidad se olvida, abandona, posterga o pospone, es lo absurdo, sin ser ni sentido de la sinfinitud empírica. La **Existencia** se pierde cuando se sumerge sin aclaración ni decisión propia en la sinfinitud de la existencia empírica, donde estamos ciegos para la muerte, o cuando despreciándola no me afecta. Sin embargo, a juicio de Jaspers, se pierde también la muerte cuando se busca un consuelo objetivo en un trasmundo o en la mera re-

[42] Karl Jaspers. FILOSOFÍA. Tomo II. Pág. 99.

signación estoica. En el límite no contemplo ni indiferentemente ni con falsas ilusiones ni mi desaparición ni la de los que amo, porque tengo que hacer mía mi muerte, como tengo que hacer mía toda la existencia empírica y su sufrimiento.

Dijimos anteriormente que en la situación límite se hace patente el carácter antinómico de la realidad empírica, y de que en ella ningún querer encuentra un fundamento que lo sostenga, sino que en los límites se encuentra insolublemente escindido. La situación límite de la muerte no se encuentra en la objetividad de que algún día tendré que morir pero mientras tanto me ocupo de mis asuntos olvidándome de mi muerte en el futuro. Tampoco en el desprecio de la existencia empírica, en la convicción de que la vida es en el fondo nada y que la muerte es su remate, incluso querido por mí. El horror y el límite de la muerte se hace patente para quien es Existencia posible, para quien se manifiesta en la existencia empírica amando en su búsqueda del ser y de lo Uno, para quien todo en la existencia empírica resulta precioso, aunque sabe que este empeño de ser concluye en el abismo de la muerte. El ser, el que yo quiero y persigo, tiene que dejar de ser. Por eso, la muerte, dice Jaspers, requiere de valentía para morir sin autoengaños, aprehendiendo su nada desde el punto de vista de la existencia sensible, porque sólo partiendo de esta nada puede surgir la certidumbre de la verdadera Existencia, que se manifiesta en el tiempo y sin embargo no es temporal.

La necesidad de la muerte como inherente a la vida no es objetivamente comprensible, ocurre simplemente, es así; en cambio, morir, es inherente al Existir. Todo lo que es hecho en el mundo como mera realidad empírica es finito y fugaz, sin verdadera importancia, pero si una acción es esencial como manifestación de la Existencia, aún lo empíricamente anodino adquiere valor. La muerte es el espejo de la Existencia, dice Jaspers, porque según una ley incomprensible todo tiene que desaparecer aunque no quiera hacerlo.

Ahora bien, si la Existencia es historicidad, la muerte se transforma con el Existir. No hay una actitud persistente respecto a la muerte, dice Jaspers, que se pueda enunciar como la exacta, por el contrario, cambia con las nuevas experiencias. Mi muerte se transforma conmigo. Por lo tanto, no hay contradicción del hombre consigo mismo cuando se adhiere a la vida con todas las fibras de su ser, prefiriendo toda realidad de la existencia empírica al sombrío no-ser; cuando desprecia la vida, sin dejar de vivir sus contradicciones y extravagancias; cuando parece desesperar por la muerte y, sin

embargo, a la vista de la muerte se da cuenta, conscientemente, de su verdadero ser; cuando no concibe y, no obstante, confía; cuando descubre la nada y, sin embargo, está seguro de un ser; cuando a la muerte la evita y la espera. La muerte, a la postre, no es un hecho siempre igual sino que es mi muerte transida de historicidad.

La lucha

El sufrimiento y la muerte los percibo como estando ahí, para ser no necesitan que yo colabore con ellos. La lucha y la culpa, en cambio, las produzco yo mismo con mi propia actividad, no en el sentido de que sean queridos por mí sino como el fruto inevitable de mi propio existir en el límite, y en el mundo antinómico al que estoy dado. Cabría pensar, falsamente, sin duda, y siempre sin Existencia, un mundo donde el sufrimiento y la muerte fueran vencidas, pero ni siquiera podemos pensar un mundo donde la lucha y la culpa pudieran ser eludidas, porque el que las produce soy yo mismo por el simple hecho de seguir existiendo. Y puesto que no puedo sino crearlas no debo sino apropiármelas, si quiero ser veraz, si quiero entrar en los límites sin autoengaños, si quiero, en definitiva, ser y Existir.

En la existencia empírica todo lo que vive, hombre o animal, lucha por vivir, tanto para mantenerse en la vida como para prosperar y expandirse, para prolongar la existencia o realizar sus posibilidades, porque las condiciones en que vivimos son siempre limitadas y no están puestas exclusivamente para cada uno. No tenemos un lugar fijo asignado desde siempre, hemos de luchar por él, y cualquiera sea el lugar que ocupemos nadie más puede ocuparlo, a no ser que nos desplace, del mismo lugar que si nosotros ocupamos es porque hemos desplazado a cualquier otro. Que la vida es lucha sólo es consciente el hombre, por eso sólo a él le cabe encubrirlo y falsearlo, como de hecho lo hace en la existencia empírica.

No es el caso rememorar las formas en que efectivamente se establecen las relaciones de poder en el seno de una sociedad, o cuando una conquista a otra, lo que siempre ha ocurrido por medio de la destrucción, el desplazamiento y la opresión del vencido. Ese origen de todas las sociedades no debiera ser desconocido, pero en cambio es fácilmente olvidado, sobre todo cuando el régimen establecido se hace consuetudinario y estable y olvida su origen. Entonces, el particular, imbuido de ideales éticos, pacifistas incluso, puede pretender que él no ha participado ni tiene nada que ver con lo ocurrido en los tiempos de

barbarie, que quienes han intervenido son clases o grupos a las que él mismo no pertenece, soslayando que las relaciones jurídicas, al amparo de las que vive y medra, son el producto de una lucha e imposición de la cual él, sacando quizá la mejor parte, puede ahora darse el lujo de presumir de no haber participado, y cree poseer una conciencia recta y perfecta aunque sigue aprovechando las consecuencias.

Sin embargo, dice Jaspers, esa sociedad, cualquiera de ellas, se estableció perjudicando a unos y haciendo posible el éxito de otros. Si yo vivo es porque mis antecesores, de alguna manera, han luchado con éxito. Pero incluso allí donde no existen condiciones ostensiblemente cruentas, donde incluso la violencia original ha sido olvidada, la sociedad se mantiene, incluso amistosamente, por medio de la astucia, la trampa y la crueldad con las que se prolongan las condiciones de aniquilación del otro. En las relaciones efectivas e insoslayables del poder cada uno ha nacido en una posición desde la cual parte, establecida a través de una lucha que consagra permanentemente la victoria de unos sobre otros. En la existencia empírica no se cuida de los otros, se los desplaza, toda posición excluye al otro y en los hechos reivindica para sí mismo una parte de un espacio vital limitado.

Se dirá que ésta es una visión parcial y pesimista, porque también son evidentes, en las sociedades, la colaboración, la solidaridad, la ayuda mutua y el cuidado. Hay doctrinas que así lo reconocen, ven en la armonía el fundamento último del mundo y a su obtención consagran todos sus esfuerzos. Pero no cuentan que en la realidad los armonistas luchan también entre ellos, que las formas de la concordia y la fraternidad cada cual las entiende a su modo y riñe con el modo en que las entienden otros. Nunca los que predican ideales armonistas alcanzan lo último, como mucho establecen una sociedad limitada, un islote, un jardín, con que se disimula la lucha de fondo, y al final, incluso allí, dice Jaspers, cabe percibir como ultimidad la situación de los náufragos que se disputan un madero que sólo sostiene a uno de ellos.

Desde luego, aún no se puede señalar sólo un caso duradero de convivencia humana que no descanse en su límite sobre la fuerza y el poder, hacia afuera o hacia adentro. Toda organización justa y racional es en realidad una excepción, que ha existido a condición de pretender una finalidad particular y no una finalidad del mundo que abarque a todos los hombres como totalidad. La justicia y la libertad están limitadas, y nadie, por lo demás, vive en la comprensión y la

ayuda sino mediante una compensación y equilibrio que garantiza que los propios intereses queden al menos satisfechos en parte, o porque estima que se ponen en peligro más cosas con la lucha que lo que se gana con acuerdos, como dice Rawls. Pero esto ya es una forma de resolver la lucha, que queda aplazada en sus formas más cruentas pero no por ella extinguida. Los rescoldos siempre vuelven a incendiarlo todo.

Es falso que el Derecho busque el poder para realizarse, del mismo modo que el poder no es una realización del Derecho. Un poder o un Derecho transparentes, morales, diáfanos a la penetración racional, capaces de descubrir sus últimas raíces y orígenes, ni existen ni han existido jamás. Y allí donde el reconocimiento de esta realidad pretende ser una denuncia que desenmascara un origen torvo e inaceptable, pretendiendo con ello fundar un orden nuevo completamente justo, regularmente es porque asoma otro poder y otros intereses, que anhelan desplazar al antiguo y prevalecer. Es cierto que el poder razonable se limita a sí mismo, dice Jaspers, y cierto también que el derecho vive merced a una idea **Existencial** de justicia que trasciende la existencia empírica y su ciega y sinfinita brutalidad, pero el Derecho efectivamente existente siempre es la expresión de fuerzas históricas particulares radicadas en la preeminencia lograda en la lucha, de modo que incluso el Derecho más puro y más justo se mantiene siempre, y siempre se ha mantenido, con la amenaza de la violencia. Nunca ha ocurrido que haya un Derecho reconocido universalmente con validez general, pero incluso si esto ocurriera nadie puede asegurar cuales serán sus consecuencias prácticas, imprevisibles de antemano, y que seguramente sembrarán de nuevo las diferencias y la lucha.

El Derecho completamente justo es una idea **Existencial**, dice Jaspers, pero como toda idea no es nada objetivo sino abierto a ese infinito que hace posible objetividades jurídicas y legales determinadas en la situación particular, concretas y adaptadas a esta situación, que siempre es fluida y cambiante, de modo que lo que es legal hoy es ilegal mañana. La materialización de la justicia es tarea siempre recomenzada, y la pugna por el derecho definitivo, en las revoluciones, sólo cambia los contenidos y los principios, pero sin erradicar la violencia original en sus límites. Es posible hacer política persiguiendo ideales morales, incluso es posible ser un político moral; con todo, la sinfinitud de la historia, que nadie puede cerrar ni aprehender, carece de moral y de los ideales más nobles, que como

generalidades "justas" de la existencia empírica son un triste remedo de la decisión Existencial, es de donde con mayor frecuencia brotan la vesania y el mal, con conciencia satisfecha, además, y por lo mismo más difícilmente aprehensible y superable.

El mundo de la cultura y la vida del espíritu, el sereno mundo de las ideas, el arte, el derecho y la religión, se han presentado, innumerables veces, como una posibilidad de trascender la existencia empírica y sus condiciones de lucha, dice Jaspers. Es que incluso en el extremo, aislado de todos, sin disputar ni arrebatar nada a los otros yo podría ser el origen de algo que pertenezca y sirva a todos. Si yo como un pan ese pan ya no lo puede comer nadie, se agota con mi acto. Pero en la vida del espíritu es distinto, al escribir una novela o un poema, por ejemplo, al dar forma a la reflexión teológica y filosófica no sólo no consumo nada sino que pongo ante los otros una creación que siempre queda a su disposición y que el uso no gasta. Es más, entrar en la vida del espíritu supone apropiarse, primeramente, de lo que han realizado los otros. Nadie comienza a filosofar desde el principio sino tomando como base la reflexión ajena. Las creaciones de los otros nos hacen efectivamente más ricos y nos brindan posibilidades. Por otra parte, la idea nunca es agotada con ninguna creación finita y particular, en principio siempre es posible dar origen a otra novela, a otro poema, a otro filosofar, etc., y las nuevas creaciones, merced a la historicidad del espíritu humano, no sólo no anulan las antiguas sino que las emplean una y otra vez. Pareciera entonces que aquí se justifica la idea de la torre de marfil, esa cima que preserva y purifica de la brutalidad de la existencia empírica, y donde los hombres viven en comunicación ilimitada, sin disputas, rivalidades ni sufrimiento.

Sin embargo, dice Jaspers, en la vida del espíritu no se lucha directamente por la existencia empírica pero sí por el rango y la resonancia, y esto es también una lucha, con su propio poder tónico que despierta, excita, impulsa, y a veces tiene consecuencias sobre los contemporáneos y en las recompensas materiales que de ello se derivan. De modo que también aquí se dan, a su manera, las formas de la tergiversación, el perjuicio, y la destrucción, que son propias de la lucha en la existencia empírica. La vida del espíritu, en fin, es materialmente posible a través del ocio, y no puede ser realizada creativamente sino por una minoría que elude el trabajo mecánico en que se ocupa la mayoría. Aunque los frutos de la vida del espíritu sean para todos, el reparto inicial de las tareas constituye una vio-

lencia cuyos límites son sin duda variables. Quien quiera suprimir la explotación, dice Jaspers, debe renunciar a la vida espiritual.

Incluso en la patentización del ser sí mismo y de la Existencia, realizadas insoslayablemente en el medio de las ideas espirituales, también está presente el *agón*. En el amor de la comunicación Existencial los hombres se ponen en cuestión mutuamente y sin miramientos, por medio de una lucha sin violencia ni voluntad de vencer, sólo en virtud de lo cual se hacen mutua e inclementemente transparentes. Pero también lucha consigo mismo cada individuo en este proceso, violentando sus impulsos y moldeando sus disposiciones naturales, porque la fuerza también se dirige contra uno mismo. El rigorista ético alaba este ejercicio de autoconfiguración, y el hedonista, en cambio, asigna a cada impulso un valor sagrado que la ética no debiera coartar. Pero en ninguno de los dos casos se puede evitar el paroxismo de la violencia, ya sea contra uno mismo o de uno mismo. En la existencia empírica soslayamos siempre los límites de la lucha, la antinomia en la que realmente vivimos, o lo disimulamos, encubrimos y justificamos. No pienso hasta el límite, vivo en la medida en que enmascaro los fundamentos reales, y mientras son estables mis condiciones ignoro que la lucha es condición de la existencia empírica. La vida sin lucha y sin resistencia es imposible. Si yo no quiero vivir a costa de otras vidas tengo que renunciar a vivir, salvo en la utopía pacifista que, en tanto que sinfinita siempre está pendiente de su realización y nunca se materializa.

Sin embargo, si concibo la vida como pura lucha y aumento del propio poder, dice Jaspers, acepto la embriaguez, la mentira y el engaño que le son propios, pero en el terreno así ganado, cuando ya no quedan adversarios, no puede realizarse nada, porque la vida como pura lucha sólo se mantiene mientras tiene algo enfrente que vencer. El mero poder lleva a una soledad que devora.

Ni en la situación límite de la lucha, como tampoco en la de la muerte, el sufrimiento y la culpa hay una solución objetiva, universal, eterna, sino histórica y ocasional, y si quiero vivir tengo que abrazar los dos polos. Lo que no se puede es cambiar el mundo como mundo, que contiene las situaciones límite, cambiarlo en su totalidad y desde sus fundamentos. Sin embargo, dice Jaspers, puedo aspirar a realizarme en él desde mi propio origen, si en la lucha fundo mi derecho frente a la idea de la justicia como relativo a la situación particular, y por lo tanto históricamente condicionado. No es posible ni afirmar ni negar la lucha sino preguntarse:

> *¿Dónde ha de asirse y utilizarse una posición de poder, dónde se ha de ceder y soportar, dónde luchar y arriesgarse? Y la decisión no se desprende de principios generales, aunque tampoco sin ellos, sino de la Existencia histórica en su posición. La decisión por la fuerza no excluye la disposición al acuerdo y al compromiso ni la voluntad de la lucha la* humanitas *comprensiva. Lo que subsiste siempre es el ¿cuándo y dónde?*[43].

Por esto, en la situación límite, es inapropiado el sosiego, que siempre que se da es por falta de claridad o mala fe, fanatismo o ceguera. La **Existencia** fracasa si frente a las situaciones límite se persiguen ciertos principios abstractos, si se dan justificaciones, comprensiones o explicaciones generales, universales, válidas para todos siempre, pero ajenas a lo históricamente real. Y la **Existencia** es lo que es porque se descubre en las situaciones límite, donde yo tengo que morir, sufrir, luchar conmigo mismo y con la existencia amada del otro, y no meramente por la existencia empírica sino por la patentización **Existencial**.

La culpa

El diccionario de la RAE distingue los distintos sentidos con que usamos el término culpa. El primero de ellos supone simplemente causa, es decir, la imputación a alguien de una determinada acción como consecuencia de su conducta. Pero así, diciendo tú tienes la culpa de lo sucedido, en general vale para lo bueno tanto como para lo malo. En el derecho se entiende por culpa la omisión de la diligencia exigible a alguien, en tanto que el hecho injusto o dañoso motive una responsabilidad civil o penal. Psicológicamente alude a la acción u omisión que provoca un sentimiento de responsabilidad por un daño causado. Desde el punto de vista moral, es la falta cometida a sabiendas y voluntariamente. Sin embargo, no es a ninguna de ellas a la culpa que refiere Jaspers como situación límite.

Nietzsche afirmaba que la culpa es una "enfermedad católica". Sin embargo, no por ello creía que no tuviéramos conciencia y que fuera indiferente lo que hiciéramos o cómo viviéramos. La vida humana, el *bios*, consistía, justamente, en una búsqueda y un esfuerzo por vivir bien, por alcanzar las más altas posibilidades a que pue-

[43] Karl Jaspers. Filosofía. Tomo II. Pág. 111.

de aspirar el hombre, al que Nietzsche llamó el superhombre. Pero quien se empeña en esa búsqueda y manifestación no se entrega a esto y lo otro sino que selecciona, cuelga sobre su cabeza su propia tabla de valores, no los toma de lo que objetiva y convencionalmente se tiene por bueno. Y quien no vivía de ese modo, o intentándolo fracasaba, no era para Nietzsche propiamente culpable sino impotente. El impotente se sabe tal, y a eso le llama culpabilidad.

A nuestro juicio, en la conciencia moderna, la idea de culpa se ha ido desdibujando. Hoy la única culpa es la de sentirse culpable, de modo que uno ha de sentir vergüenza de la culpa, no por la culpa sino de la culpa. El hombre tecnificado en todo encuentra razones, aquello malo o incorrecto que hayamos hecho ni es malo ni incorrecto sino que está causado, es un eslabón en una cadena que nos antecede, nos sucede y siempre nos supera. Son causas sociales, psicológicas o de cualquier otra índole, en las cuales estamos indefectiblemente dados, las que determinan nuestro actuar, no nosotros mismos como sí mismos, porque en calidad de tales no estamos en ningún lado. Frente al mal que hacemos sólo se revela nuestra impotencia, jamás nuestra culpa. La única noción de culpa vigente efectivamente es el de culpa jurídica. Somos culpables cuando un juez así lo considera, pero ni las leyes ni mucho menos los jueces son hoy por hoy instancias reconocidas de un bien moral, sino el resultado de transacciones entre poderosos para sostener sus intereses en la complejidad de la existencia empírica. Nadie se siente realmente concernido por la ley, y se la respeta para evitarse las complicaciones que trae su quebrantamiento. Pero no encarna un bien del mismo modo que su transgresión no supone un mal. Estamos frente a una maquinaria que nos supera y nos condiciona.

Sin embargo, ni el sentimiento ni la idea de culpa han sido realmente desterradas, siguen existiendo y desosegando. Seguimos hablando de culpa, y hasta de la necesidad de castigo, pero respecto de los actos que hacen otros, no nosotros. Ahora bien en tanto que el sentimiento de culpa nos invade, y ya no tenemos nociones para darle sentido, se lo atribuye a hechos psicológicos. En esa psicología que se especializa por prometer y asegurar la felicidad, como decía Bueno en El mito de la felicidad, se ha desarrollado una extensa práctica destinada a aliviar la culpa, tenida por parasitaria. No es posible emprender un repaso de toda la extensa nómina de autores que se dedican a esta empresa, pero podemos hacer una especie de consolidado para entender su postura en lo referente a la culpa, tomando

algo de algunos de ellos, y comenzando con esos seis mandamientos para evitarla formulados por Fritz Perls: yo hago lo mío y tú haces lo tuyo; no estoy en este mundo para llenar tus expectativas; ni tú estás en el mundo para llenar las mías; tú eres tú y yo soy yo; si causalmente nos encontramos será hermoso; si no, no importa.

La culpa es entendida, en esta corriente, como un mecanismo que se dispara solo o cuando alguien me recuerda que he sido una mala persona. A su vez, ese mecanismo dispara otro, el remordimiento, que clínicamente se manifiesta como pesar, como si tuviéramos algo atragantado y molesto. Las culpas pueden ser residuales o infantiles, autoimpuestas y relacionales. La enfermedad de uno de los padres, por ejemplo, o las demandas de la amante o cónyuge, son las que más fabrican culpas relacionales, porque en ambos casos se nos hacen peticiones desmedidas a las que no podemos responder. Pero la culpa siempre existe porque se lo permitimos, es decir, somos culpables de la culpa y no por ella. Por eso, es fácil desarraigarla, entendiendo el mecanismo que emplea el ego para mantenerla. Desde luego, una persona sensata difícilmente daría importancia a un sentimiento que no le beneficia, pero, por desgracia, la culpa tiene una trampa: nos hace sentir importantes al hacernos creer que tenemos obligaciones con lo otros, y que los otros esperan algo de mí, aunque los seres humanos somos libres y deberíamos siempre sentirnos libres de actuar sin condicionamientos. A fin de cuentas, ¿soy yo realmente responsable de otras personas? ¿Por qué no se ayudan a sí mismas? ¿Disfrutan, acaso, de las situaciones de las cuales no quieren salir? ¿Es necesario sentirse culpable por ser incapaz de dar más allá de lo posible? La culpa, disfrazada de responsabilidad, encuentra su respuesta en el ser interno, que sabe, por ejemplo, que si uno hubiera tenido la oportunidad de no hacer lo que lamenta no lo habría hecho. Pero equivocarse es parte del aprendizaje, lo importante es aprender de nuestros errores para crecer y evitar repetirlos, porque nuestra primera responsabilidad es con nuestro bienestar, y nadie puede dar lo que no tiene. La culpa es una decisión, una elección, no un límite, y por eso también uno puede elegir estar libre de culpas. Ahora, si la culpa tiene que ver con algo de nuestro distante pasado, probablemente se trata de algo a lo que damos más importancia de la que verdaderamente tiene, y simplemente contándoselo a alguien, incluso a un perfecto extraño, nos liberamos, y la persona a quien se lo relatamos no se verá afectada por esto, simplemente lo desechará, como habríamos hecho nosotros desde un comienzo

de haber sabido cómo. Superar la culpa es algo tan sencillo como mantenernos conscientes de nuestro ser interno.

Hasta aquí esta breve distracción psicológica que nos servirá de contrapunto frente a las reflexiones de Jaspers sobre el tema, las que además de los textos citados previamente están ampliadas por unas conferencias dictadas después de la II Guerra Mundial, en la Universidad de Heidelberg, durante el semestre de invierno 1945-1946. En este nuevo contexto se extendió en una más amplia reflexión, incorporando elementos políticos y criminales que en las primeras no estaban tratadas. Nuestra siguiente exposición se vertebra en torno a este último texto, sin embargo, también en los otros dos, porque es en ellos donde está formulada la idea de la culpa como situación límite.

El asunto que impulsó la realización del curso descrito era la situación de Alemania al terminar la guerra, y el hecho de que todos en el mundo la acusaran de ser la responsable de los horrores de la refriega recién concluida. La situación que vivimos era angustiosa, dice Jaspers, la penuria material, la pérdida de la soberanía y la derrota hacían de nuestra existencia un tormento, y nada nos parecía más ajeno ni más inapropiado que a todo lo que padecíamos se le agregara el que de cierta manera lo tuviéramos merecido. Pero primero somos hombres, dice Jaspers, sólo después alemanes, de modo que si los hombres nos juzgan no debemos permanecer sordos, nuestra dignidad nos obliga a responder, y acaso nuestra respuesta puede también a ellos serles de utilidad, en tanto que los asuntos humanos son comunes a todos los hombres. En este texto distingue Jaspers cuatro conceptos de culpa.

La primera es la culpa criminal, determinada por las acciones demostrables que infringen leyes claramente establecidas y publicitadas, y en tanto lo determina un tribunal competente después del establecimiento de los hechos. El derecho sólo puede ser asegurado por medio de la violencia, aunque no deba estar determinado por ella.

La segunda es la culpa política, derivada de las acciones del Estado a cuya autoridad estamos sujetos. Cada persona, a su juicio, es corresponsable de cómo se gobierna el Estado en el que vive, haya o no democracia. Todos los ciudadanos son culpables de las acciones estatales, no criminal ni moral sino políticamente, y más todavía cuando el Estado comete crímenes. No puede uno excusarse dicien-

do que no ha compartido las decisiones y responsabilidades, porque así se admite que una ha trabajado con ciega obediencia, o refunfuñando, pero sin comprometerse, y buscando el puro beneficio personal. La instancia que aquí juzga es el vencedor.

La tercera es la culpa moral, derivada de lo que yo realizo en tanto que individuo, pero no sólo las acciones que realizo con vistas a mi perspectiva personal sino también las que realizo en el medio político. Nunca vale sin más la obediencia debida, aunque según las condiciones esto puede ser un atenuante. La instancia del enjuiciamiento moral es la propia conciencia, que en la comunicación
7 Existencial incluye al amigo que me quiere y está interesado por mi alma, porque sólo se puede hablar de ella en disputa amorosa con hombres solidarios. Pero, para Jaspers, es también culpa moral la ambigüedad respecto del significado del poder en la vida humana: el encubrimiento de esta realidad constituye tanto una culpa como una falsa absolutización del poder, como si fuera el único causante de los acontecimientos.

La cuarta es la culpa metafísica. Hay una solidaridad, dice Jaspers, entre los hombres como tales, que hace a cada uno responsable de todo agravio, de todo el mal y de toda la injusticia del mundo, especialmente de los crímenes que suceden en su presencia o con su conocimiento. Si no hago lo que puedo para impedirlo, soy también culpable. Si no arriesgo mi vida para impedir el asesinato de otro, soy culpable de un modo que no se entiende ni desde la perspectiva política ni moral. Que yo siga viviendo después de estas cosas supone una culpa imborrable. Allí donde en la perspectiva del éxito preferimos no morir con el otro, constituye mi culpa. Vale de modo incondicional que los hombres deben vivir juntos, sin embargo, no pueden hacerlo de ningún modo allí donde se comete un crimen. Pero aquí, donde no hay responsabilidad criminal, política ni moral, la instancia que juzga es Dios. Y si pudiéramos librarnos de esta culpa, que ni se puede descubrir en concreto ni examinar de un modo general, seríamos ángeles, lo cual, evidentemente, no es el caso.

La culpa siempre tiene consecuencias, acaso existe por sus consecuencias, y no para eludirlas y anestesiarlas como hace la moderna psicoterapia redentora. Y tiene consecuencias, dice Jaspers, tanto hacia fuera como hacia adentro, y tanto si la reconozco como si no. El crimen recibe un castigo. La culpa política conlleva la obligación de reparar y la limitación de los propios derechos políticos. De la culpa moral surge el arrepentimiento y la renovación. La culpa

metafísica transforma la conciencia del sí mismo frente a Dios, el orgullo se quiebra, y por medio de la acción interna puede conducir a un nuevo origen de la vida activa, a partir de una imborrable conciencia de culpa donde la arrogancia se torna imposible.

¿Existe la culpa colectiva? No, dice Jaspers, la culpa es siempre individual, siempre es mi culpa y siempre está referida a una instancia jurídica, política, moral o metafísica. Yo soy culpable si participo en una organización criminal, por ejemplo, pero no comparto mi culpa con otros, es mía. Por eso, es absurdo culpar a un pueblo entero, sólo es criminal el individuo. Tampoco un pueblo es moral o inmoral. El concepto de ruso, alemán, etc., no corresponden a un género sino a un tipo, y ningún individuo cae completamente bajo el tipo; lo que hay son estas personas, no entes colectivos. Un tipo no puede actuar, menos actuar moral o inmoralmente, sino los individuos.

Al referirse a la lucha Jaspers no tenía en mente al hombre que adopta, conscientemente y con todas su consecuencias, la vía de la lucha, sino la existencia empírica común, que incluso aborrece de ella, que quisiera desterrarla, pero que sólo consigue encubrirla y acallarla con ensueños y charlatanería. La lucha no es una elección sino lo inevitable del mundo, aquello que por mucho que nos disguste, y hasta repugne, es parte de su constitución, en la que nosotros estamos envueltos y participamos tanto de su ejecución como de sus consecuencias, incluso el más pacifista en tanto que siga viviendo. Es indudable que los límites de la lucha y la importancia que tenga en la existencia empírica se pueden, quizá, reducir al mínimo, pero es imposible desarraigarla del todo. Quizá pueda plantearse un armisticio general, pero esto ya supone la lucha. También es cierto que la **Existencia** modifica el carácter de la lucha, y a través de la idea de la justicia impone tareas concretas para hoy y la situación en la que efectivamente estamos, pero que, como toda idea, la del Derecho y la justicia quedan abiertas a lo infinito y no se realizan nunca del todo aquí y ahora.

El análisis de la culpa es, en este sentido, similar. Siempre somos culpables cuando transgredimos una norma moral que tiene validez general. Pero ésta es una culpa particular, y en cuanto tal, como en el caso del sufrimiento, siempre podemos sustraernos a ella. Esa falta particular que cometemos pudimos no haberla cometido, y haber preservado nuestra pureza. Pero la culpa, en el límite, acontece a pesar de actuar siempre de un modo éticamente irreprochable. Todo

acto, incluso los éticamente perfectos, suponen consecuencias que el actor no pudo prever, y a veces el horror de lo que hacemos nos permite tomar verdadera conciencia de lo que en realidad decidimos. Los impulsos en los que estamos dados en la existencia empírica, que siempre retornan, son tan oscuros, que sólo por momentos es posible una decisión aclarada y enteramente purificada. Aún si he elegido vivir sin ninguna voluntad de dañar, en tanto que vivo he aceptado tanto la lucha como el sufrimiento de los otros, y aunque yo pague también el precio con mis propios sufrimientos y mi muerte propia, no por eso anulo el que por mi causa hayan padecido otros. Nadie conoce una pureza absoluta, dice Jaspers, asunto que interesa a la **Existencia**, pero donde siempre, justamente, me encuentro culpable.

La pureza del alma es la verdad de la **Existencia**, pero la pureza tiene que realizarse en la realidad empírica de la impureza, de modo que es una tarea infinita de la **Existencia** real por alcanzar lo Uno. Pero incluso aprehender lo Uno significa rechazar lo otro posible, a otros hombres, incluso, que también podrían ser **Existencias** junto conmigo. Y si no hago nada, si me abstengo del todo, no por ello soy inocente. No actuar es también una acción, la acción de omisión, que también tiene consecuencias, y a veces las más horribles de todas. En la situación límite de la culpa, la **Existencia** se considera responsable de su acción y de su omisión, y toma la culpa sobre sí misma.

Pero entonces, pregunta Jaspers, puesto que es inevitable ¿soy culpable sin culpa mía? Entonces ¿porqué afligirnos de las consecuencias de nuestras acciones? ¿Por qué no he de vivir tranquilo mediante la explotación, sin preocuparme de la impureza del alma, que, como inevitable, más bien he de observar con entera serenidad? ¿Acaso no nos auxiliamos también, aunque sea en un radio limitado, nos servimos y utilizamos mutuamente, y los eventuales excesos de nuestro hacer son resueltos por vía judicial? En realidad, dice, yo soy yo mismo como culpable, y en el **Existir** no se trata de ser inocente sino de evitar la culpa evitable, pero para llegar a la auténtica, profunda e inevitable, la que no deja sosiego.

El acaso

El azar tiene cuatro significaciones relacionadas con los conceptos de causa; probabilidad; como lo contrapuesto a la finalidad; y como lo fortuito en tanto que opuesto a lo esencial. En tanto que

existencias individuales somos contingentes, casuales frente a la necesidad general del mundo. Para Aristóteles, el azar sólo tiene lugar en las cosas terrestres, y especialmente en los acontecimientos humanos. En lo que sucede por azar las causas son indefinidas, es decir, ocurren por accidente. Lo que ocurre necesariamente y siempre tiene que ver con las cuatro causas: formal, eficiente, material y final, pero no todo ocurre necesariamente, y es con esto con lo que tiene que ver el azar en los asuntos naturales. Un arquitecto puede ser pálido y músico, pero no es pálido y músico en cuanto arquitecto sino accidentalmente. Cuando en los asuntos humanos acontece algo sin propósito, Aristóteles lo llama suerte, como ir al mercado y encontrarse a un moroso que no se esperaba hallar y que nos abona la deuda que no esperabamos cobrar.

Laplace es el representante más claro y conciso del determinismo. Creía poder predecir con certeza cuál sería el estado posterior del universo, a condición de conocer, previamente, todos los elementos y fuerzas del momento anterior. Como nadie podía darle esa información Laplace no podía predecirlo, pero no había en ello una imposibilidad de derecho sino de hecho, porque como buena parte de los científicos del siglo XIX, creía que las leyes naturales eran deterministas. Para Boutroux, en cambio, cuanto más particular es un hecho tanto más azaroso, las leyes deterministas sólo expresaban el estado más probable. Hoy, la convicción de Lapace no la sostiene casi nadie, entre otras cosas por la noción de emergentismo que discutimos en el capítulo cuarto. Que la realidad tal como la conocemos depende de las leyes del azar, lo refleja la idea de la evolución biológica, sustentada en mutaciones aleatorias.

Pero los hombres han sentido repetidas veces a lo largo de la historia, que están sujetos a fuerzas caprichosas, azarosas e ingobernables, que todo va a la deriva y que no tiene sentido hacer planes, motivo por el que el taoismo chino predica el quietismo. Toynbee ha establecido una relación entre el grado de dominio de su medio que tienen los seres humanos, y su percepción del universo. Allí donde como manifestación del elán, la experiencia humana se ordena, congrega y es eficaz en el mundo, entonces el universo parece ordenado y marchando de acuerdo con reglas deterministas. Cuando en cambio sobreviene el caos, la confusión, la sensación de que se carece de norte y se marcha a la deriva, entonces se impone la idea de un azar ingobernable como rector de todas las cosas.

Borges dice en un poema: el claro azar o las secretas leyes que rigen este mundo. Sin embargo, el azar también tiene sus propias leyes. Aunque al echar una moneda al aire es imposible decir si caerá en cara o cruz, en los grandes números caerá en igual proporción por ambas caras, eso sí, de acuerdo con un patrón imprevisible.

Lo cierto es que nadie puede decir cómo es el mundo sustancialmente, si un azar completamente falto de finalidad, donde una destrucción estúpida aniquila todo lo que en él se crea, o si tiene un designio que no entendemos. Pero lo cierto es que el azar que construye también destruye, de modo que el acaso constituye una oportunidad fugitiva y pasajera a la que estamos sujetos.

Pudimos no haber sido y de hecho dejaremos de ser, dice Jaspers, y tanto nuestro desarrollo psicológico como nuestras elecciones e intereses, nuestros fines y coherencias de sentido son casuales, porque pudieron no haber sido o haber sido de otro modo. La desigualdad de los hombres, de sus dones naturales, de sus talentos, de su posición social, constituye un azar que en general es visto como injusto, y no obstante insuperable. El mundo se nos presenta, también aquí, como antinómico: necesario y coherente desde un punto de vista, pero también incoherente y caótico desde el otro, sin que podamos hallar un medio entre ambos extremos. El azar y la necesidad son algo último, pero nuestro origen y destino son casuales, y no están, sin más, en nuestro poder ni se someten a nuestros planes.

El destino de cada uno consiste en la elaboración de los acontecimientos más heterogéneos por los que ha atravesado, que se seleccionan o acentúan o frente a los cuales se reacciona. Los azares se imponen a veces como desgracias y a veces como bienaventuranzas, pero terminan por hilvanar cada vida. Y frente a ellos, si bien la vitalidad y el deseo de vivir pueden darles una argumentación consoladora y objetiva, dice Jaspers, llamándoles *tyké*, *fatum*, *hado* o *némesis*, el intelecto concluye siempre por destruir estas objetividades.

Lo justo y lo injusto no tiene su origen en la naturaleza, sino en la ley, dice Arquélao. No importa la importancia, ni la sinceridad de nuestras intenciones, a la hora de realizar nuestras empresas el detalle más absurdo las frustra y lo más inesperado las abate. Nunca se construye sobre la roca, siempre sobre la arena. El mal, sin embargo, prospera. En la existencia empírica se hacen planes y proyectos, y cómicamente se creen conocer y controlar todas las va-

riables. En el límite, sin embargo, la vida muestra que no hay nada garantizado, seguro, eterno ni ilimitado. El hombre como hombre siempre empieza de nuevo, y nunca sabe lo que durará su camino.

Las situaciones límite como condición para la conciencia absoluta

Con su descripción de las situaciones límite, no hace sino sistematizar una experiencia sobre el mundo que se puede rastrear en los grandes mitos y religiones, en el arte y la tragedia, en la teología y la filosofía. Desde luego, el asunto no se trata de que sea novedoso, un descubrimiento reciente, por ejemplo, o un suceso del que nadie se hubiera percatado. Mi filosofar, dice Jaspers en su AUTOBIOGRAFIA FILOSÓFICA, no es no es sino una continuación de la *philosophia perennis*. Sin embargo, acota, todo verdadero filosofar es original, en el doble sentido que mira y aprehende el propio origen, y con él, el origen de todo, pero en el contexto original de la propia situación vivida en la existencia empírica. La verdad es una y siempre la misma, pero la existencia empírica no, es un eterno fluir, y el hombre, en cada lugar de ella tiene una perspectiva distinta del ser y la verdad. De allí su antiautoritarismo, su apertura, su énfasis en la comunicación. Es que la Existencia, como lo hemos reiterado muchas veces, se manifiesta en la existencia empírica, y su emergencia está en relación con las circunstancia históricas actuales, con las de la propia época, aunque relacionada también con la reflexión filosófica previa. No se trata de dar una nueva imagen del mundo sino de su aprehensión tal como es posible a un hombre de la era técnica, despertando en este opresivo mundo las posibilidades inherentes a la verdad, que es transhistórica. Pero el hombre es histórico, y la Existencia no puede sino encarnarse en esa dialéctica, ha de ver la verdad en su propia posibilidad, en su propio ser efectivo, concreto, actual, y no en abstracciones.

Las situaciones límite, a juicio de Jaspers, enseñan lo que es fracasar, son lo que abre la visión para el fracaso absoluto, aquello ineludible si miro el mundo honradamente, y frente a lo cual no valen ni la retracción estoica ni el jardín. Ahora bien, la conciencia Existencial, absoluta, histórica, se gana, dice Jaspers, justamente, con el conocimiento de las situaciones límite. Puede resultar paradójico, y efectivamente lo es, pretender que luego de ver el mundo tal como se nos aparece en sus límites sea posible una conciencia absoluta, cuando en él todo se revela antinómico, contradictorio, insoluble,

incierto, donde yo tengo que hacer incluso lo que no quiero, lo que de modo más íntimo aborrezco, si es que pretendo seguir existiendo. Sin embargo, dice Jaspers, es justamente la situación límite la que transparenta que el mundo no es todo, ni tampoco, en tanto que contradictorio y antinómico, un fundamento de todo, y esto no por ningún dato objetivo ni porque Jaspers sepa algo que aún tiene callado y que ahora sacará de la manga, sino por algo que ya está dicho desde el primer capitulo: yo, a pesar de todo lo anterior, no he anulado mi posibilidad de ser, puedo decidirme incondicionalmente, sigo siendo Existencia posible, no fuera del mundo, en un jardín, por ejemplo, ni en otro mundo, sino en éste, con sus límites, porque este mundo es el único mundo que todos conocemos y lo que para nosotros es posible o es posible en él o no es posible de ningún modo.

La conciencia objetiva, científica, hizo todo dudoso y problemático, lo mismo ocurre con la conciencia del límite. Y sin embargo, a pesar de todo, me encuentro efectivamente sumergido en una situación que todavía me deja posibilidades. Es cierto que lo otro que yo no soy se me presenta como lo extraño, lo ajeno, lo que acaece sin mi intervención y a pesar mío, y su pura contemplación, o la aceptación incondicional de su ser así, me arrastra a la destrucción, la angustia y el sinsentido. Pero ni toda la realidad del mundo, de la objetividad y de sus límites, se me imponen ni me obligan a olvidarme de mí mismo ni anulan mi poder ser. Desde siempre sé que no me puedo transformar en cualquier momento, he de tener supuestos previos, siempre estoy en un círculo, y de hecho siempre tengo puesto un fundamento, a saber, la existencia empírica y la situación límite. Pero eso es un comienzo, no es todo, es lo dado que me abre posibilidades. Respecto del límite y la objetividad, como respecto de mi cuerpo y mi existencia empírica, aún me cabe comportarme, y si bien en ellas puedo hundirme en la desesperación, en tanto mantengo mi conciencia de que consisto en un poder ser, y no detenga mi marcha, nada está jugado. A pesar del límite, dice Jaspers, yo todavía puedo tomarme en mis manos, arriesgarme y decidir respecto de mí, es decir, experimentar la realidad de mi libertad, que muestra, justamente en la situación límite, que tiene en el mundo un origen distinto del mundo.

La conciencia absoluta, dice Jaspers, es conciencia de la presencia de lo oculto de la trascendencia que se aparece a la libertad cuando por su intermedio el mundo como mundo muestra que no es todo.

Si no hubiera reconocido las situaciones límite mi existencia hubiera persistido en la corriente rutinaria y sinfinita de la existencia empírica, sin libertad ni decisión. Pero sin libertad ni decisión, sin embargo, no sé nada de la trascendencia, porque la trascendencia, como dice Jaspers, no entra en las almas ciegas. Yo soy tal como valoro, y por medio de la conciencia absoluta estoy seguro y cierto del ser como trascendiente del límite, aunque no pueda objetivarlo. La posible **Existencia** trasciende porque es imposible un cumplimiento inmanente de la existencia empírica, por sí misma, en la culpa, la lucha, la muerte, el sufrimiento y el acaso ineludibles. Tampoco la existencia empírica puede esperar que en el futuro estas situaciones cambien, porque esos son sus límites, detrás de los cuales no se ve nada y donde yo tengo que entrar con los ojos bien abiertos. El futuro como futuro no puede ser una meta, pero, tampoco, un ultramundo aparte y ajeno del nuestro, sino al ser actual que aparece presente a mi libertad. La trascendencia, dice Jaspers, es real para nosotros en tanto que presencia en el tiempo, y la **Existencia**, como lo analizamos en el Capítulo 3: *Historicidad, voluntad y libertad de la existencia*, se manifiesta de modo histórico, no es algo general y común para todos sino en cada caso la mía, devenida en mi situación, en mi libre autoaprehensión de mi propio sentido. Pero si la Existencia es histórica, también la manifestación de la trascendencia tiene que ser histórica para ella.

La evidencia del ser en la conciencia absoluta

Ahora bien, cabría pensar que la conciencia absoluta es el ser, y que Jaspers, a fin de cuentas, es un idealista. Pero ya la conciencia en general alude siempre a otro, no a sí misma. La conciencia empírica refiere a lo que no es ella misma, del mismo modo la conciencia absoluta no es el ser sino que a él refiere. La conciencia, dice Jaspers, no es un objeto sino que aprehende objetos. Pero si la conciencia con validez general provee de un saber de máxima claridad, precisión y exactitud, aunque no pueda dar una imagen total del mundo, la conciencia **Existencial** tampoco muestra el ser como un objeto, sino que da de él su certidumbre y cercioramiento. Y así como la conciencia con validez general enfrenta la materia como lo absolutamente otro e incomprensible, que se le resiste y no se deja penetrar, la conciencia absoluta enfrenta el ser, que no se puede objetivar, decir ni enunciar con propiedad y que sin embargo es y actúa por medio de la conciencia absoluta. La **Existencia**, a través de la conciencia abso-

luta, aprehende el ser sin concebirlo adecuadamente, lo experimenta en el llegar a ser sí mismo, en lo incondicionado que soy yo mismo, y en virtud de lo cual transformo la existencia empírica vivida. Sabemos del ser porque tiene efectos en el mundo empírico.

Lo que la conciencia absoluta revela, entonces, no se puede pensar objetivamente ni investigar como realidad empírica ni representar en los términos objetivos que acostumbramos ni tampoco como vivencia. Se busca la certidumbre del ser a pesar de la imposibilidad de conocerlo, dice Jaspers, pero sólo se lo aprehende en el desasosiego de las situaciones límite o no se aprehende de ningún modo. Brota del fondo de la imperfección de la existencia empírica, en la tensión de lo que debe ser pero no es. El ser, dice Jaspers, se ha pensado sólo como existencia empírica, o como un absoluto trascendente y sustancial, a partir de lo cual todo lo demás se deduce, pero en ambos casos el ser sólo es un objeto del pensar, no algo real y actual. Sin embargo, la certidumbre del ser no puede ser verdadera como conocimiento, sino formando unidad con el presente histórico concreto del ser sí mismo, por lo tanto, no como un mero saber sino como un saber que es sobre todo un hacer.

La conciencia en general opera con categorías objetivas, a través de ellas aclara la existencia empírica. Pero el ser no es objetivo sino personal, histórico, concreto, de modo que a diferencia de lo que se ha hecho en la tradición filosófica, o de lo que creemos que en ella se ha hecho, no se puede hablar de él ni con categorías generales ni objetivamente. Pero entonces, ¿no podemos decir nada? Lo cierto es que el ser, aunque inobjetivo, se muestra por medio de signos en la existencia empírica, que sin objetivarlo permiten investigarlo, y que lo revelan a pesar de todo. En efecto, el ser se patentiza en la conciencia absoluta, dice Jaspers, de tres maneras. En su movimiento, en primer lugar, como no saber, vértigo, angustia y conciencia moral. En su cumplimiento, en segundo lugar, como amor, creencia y fantasía. En su seguridad en la existencia empírica, por último, como ironía, juego, vergüenza y serenidad.

No saber

Como dijimos recién, en la investigación de la naturaleza se alcanza un punto fundamental, la materia, que como lo absolutamente otro no se comunica y que por ende es incomprensible e inconcebible. Eso no impide que a través de las ideas se venzan las sinfinitudes y el conocimiento, a pesar de todo, sea posible dentro de

ciertos límites. Sin embargo, ese saber está circuido por un no saber, que no es definitivo sino un acicate para perseverar en la investigación. El ser que somos como sí mismos, en cambio, la **Existencia**, aunque es inconcebible e irreductible a las categorías con que opera la conciencia en general que investiga la naturaleza, a diferencia de la materia se comunica. El ser, para Jaspers, es en esencia comunicación. El ser es una experiencia nuestra, no una cosa, que surge y se revela en la comunicación **Existencial** en el seno de las situaciones límite, cuando se ha entrado en ellas con los ojos bien abiertos, es decir, sabiendo de la íntima constitución del mundo empírico, sin engaños ni ilusiones, y gracias a lo cual me percato de mi propio poder ser, de mi libertad y de mi referencia a la trascendencia.

De allí entonces que el no saber de la conciencia absoluta no es un no saber general, ni una abstención ni una pasividad ni una resignación, sino un movimiento en virtud del cual todo saber es puesto en sus límites y posibilidades, y donde todavía yo puedo actuar, aunque sin saber cómo es que lo puedo hacer. El ser queda como inconcluso e incognoscible, después de buscar el saber en todas sus formas y variedades por el ejercicio implacable de una constante voluntad de saber. Por eso, la conciencia absoluta es certidumbre en el no saber, dice Jaspers, pero en la pasión de querer saber, y donde el no poder saber del ser no sólo se soporta sino que se lo concibe como el precio de la certidumbre del verdadero ser sí mismo en relación con su trascendencia.

> *Aquí no aprehendo el no saber por él mismo, puesto que en él no podría más que hundirme como en un vacío, sino porque en la situación que me es dada es el viraje en el cual yo tengo que encontrarme a mí mismo a pesar y en contra del no saber*[144].

No puedo conocer íntegramente la situación en la que estoy dado, como dijimos previamente, aunque pueda cambiarla, pero en sus límites se me revela como antinómica e insuperable, a pesar de lo cual yo me cercioro que puedo vivir con sentido, es decir, que puede amar a las otras existencias, creer, etc., y no vivir desesperado, aunque tenga lo ojos bien abiertos. Pero eso, el saber en el no saber es efectivamente real, lo que yo mismo soy, no meramente lo que yo sé, y esto ya no puede fundamentarse en un mundo antinó-

[144] Karl Jaspers. FILOSOFÍA. Tomo II. Págs. 141-142.

mico que aparenta ser todo el ser. Por eso, al pensar en el ser pienso lo Uno, lo que está más allá pero que se manifiesta en antinomias, o mejor dicho, lo impensable e incomprensible, al tiempo que percibo mi libertad que refiere al ser. No soy manejado como marioneta por las objetividades antinómicas sino que yo mismo soy origen de mí mismo, aunque sin saber cómo. Certidumbre y no saber no son, en la conciencia absoluta, generalidades, sino la expresión particular de una experiencia histórica determinada, particular y concreta; a saber, la mía propia.

Vértigo

El vértigo es una metáfora tomada de una experiencia física que manifiesta una pérdida de sostén objetivo, una rotación donde ya no se avanza y sin embargo se carece de un punto fijo. En las situaciones límite estoy llamado a decidir el que soy a través del trascender. En tanto las condiciones en que objetivamente estoy son antinómicas, decidir es perseverar en la antinomia y el movimiento. Pero también cabe decidir por encima de las condiciones en las que objetivamente estoy, es decir, incondicionadamente, y aunque no por ello la antinomia cese objetivamente de existir, me he puesto efectivamente por encima de ella. Por medio del vértigo de la situación límite, dice Jaspers, se hace sensible el carácter fenoménico de la existencia empírica, y en tanto puedo decidir sin rendirme a la antinomia. Buscando la unidad se patentiza la certidumbre de la trascendencia donde cesa el saber, en tanto que saber de objetos. El vértigo es como una puerta de entrada en la profundidad del ser. En él se escucha, dice Jaspers, la doble voz que dice todo debe ser destruido y todo es nada, o que cabe aventurarse hacia el verdadero ser. El vértigo es la charnela donde la Existencia se decide eternamente en la seguridad del ser absoluto, que está por sobre las antinomias, que es lo único que yo puedo conocer, haciendo suya *"la posibilidad más extrema, en vistas del abismo, en un inconcebible venir a sí mismo"*, o, también, en un hacer vacío que se entrega sin trascender a la estructura antinómica del límite, de manera pasiva y fatalista.

Angustia

En la existencia empírica la angustia siempre es condicionada. Se origina por que hemos de morir y por todo lo que amenaza una posible realidad futura, o carece de objeto cuando se percibe el todo como finito, inasible y evanescente. Por eso, cuanto menos insegu-

ridades aprehendo en la existencia empírica, cuanto más ciego soy para las antinomias del límite, tanto menos posibilidad hay de que me angustie, no porque la haya superado sino porque la he olvidado. Sin embargo, es obvio que nunca se pueden prevenir ni evitar todos los peligros y amenazas, pero se puedan postergar. Lo cierto es que para la existencia empírica, aún lo más temido, a su debida hora acaecerá.

La angustia **Existencial**, dice Jaspers, no está en relación con mi posible desaparición física sino con la posibilidad de no ser en absoluto y perderme por mi culpa. Ocurre en la incertidumbre de mi ser mí mismo, es decir, donde no sé lo que debo querer, porque aprehendiendo todas las posibilidades no sé cual es la que me importa. Para Jaspers, el verdadero ser no conoce cálculo ni amenaza externa pero tampoco brinda seguridades objetivas. No queda sino decidir. La angustia es una experiencia de la libertad, que en la situación límite está llamada a elegir, y no es en su ausencia sino en su superación como se alcanza la decisión y la firmeza de la conciencia absoluta, que es un seguir preguntando por el ser a través del impulso hacia lo incondicionado.

Conciencia moral

A través de la conciencia moral **Existencial** se distingue entre lo bueno y lo malo, y no es que ella produzca el bien y el mal sino que los diferencia. La conciencia moral **Existencial** prueba que no es la empírica mi única realidad, sino que intervengo en mí mismo y realizo en la existencia empírica lo que depende de mis resoluciones. Ahora bien, en la existencia empírica mis decisiones tienen que ver con la consecución de logros empíricos, es decir, son condicionadas. En la conciencia moral **Existencial**, en cambio, no se mira las cosas desde el punto de vista de la utilidad sino de su verdad, aprobando aquello que fomenta el ser y prohibiendo lo que lo lesiona. Como la decisión moral es siempre objeto de deliberación, a través de ella me escindo y distancio de mí mismo, viviendo en una posibilidad múltiple y no resuelta aún. Es como si al ser empírico, dice Jaspers, le hablase a través de la voz de la conciencia al origen del ser yo mismo, pero en esta escisión y múltiple posibilidad quien manda soy yo mismo. Cuando el sí mismo no está ahí, dice Jaspers, la voz de la conciencia habla entonces desde el origen para conducirme en el movimiento, pero calla cuando me muevo indebidamente o me he perdido por completo. En tanto que realiza una negación, la voz

de la conciencia moral no es una conmigo mismo sino la que me disuade. Como positiva, en cambio, la conciencia moral es idéntica conmigo mismo, de modo que cuando yo soy yo mismo no necesita hablar.

A través de la conciencia moral me separo de lo empírica e históricamente dado, pero no por ello produzco un mundo sino sólo mi ser en un mundo histórico, lo que yo quiero ser eternamente y que soy en mi hacer. La conciencia moral **Existencial** sólo distingue, no crea, señala que empíricamente no puedo seguir tal como soy y he de concebirme como lo que quiero ser, y a través de la resolución yo
7 emerjo de la posibilidad de lo múltiple como yo mismo. Pero a diferencia de la existencia empírica, donde la resolución se mide por el fracaso o el éxito, la resolución **Existencial** liga incondicionalmente, a cualquier precio, porque no es algo inmediato, como el impulso o el sentimiento, sino una nueva inmediatez confirmada con una reflexión indefinida e infundamentada, es decir, libre. La resolución, sin embargo, no significa alcanzar la perfección sino un comienzo, cuya prueba, como dijimos, no se encuentra ni en el éxito ni en el fracaso, sino en la sostenida fidelidad por la que nos vinculamos en el origen, fidelidad que es patente cuando en el despliegue de la vida se repite el ser sí mismo en la sucesión de cambiantes circunstancias y variadas formas a que inexorablemente arrastra la siempre fluida existencia empírica.

La conciencia moral, en tanto que elección incondicionada, no puede estar sujeta a lo que habitualmente se entiende por código moral, reglas generales y universales que orientan la decisión. En primer lugar, porque la conciencia moral **Existencial** no es universal sino la de este hombre en esta situación histórica. Los códigos morales, en el fondo son códigos jurídicos, pero la fuente de su aprobación descansa en la conciencia moral originaria, **Existencial**, que es la única que verdaderamente manda, de modo que en tanto que enteramente libre no reconoce sobre sí misma ninguna máxima. En efecto, la conciencia moral, en la conciencia absoluta, en tanto que incondicionada, es en primer lugar inobjetiva e inhaprensible como sí misma, aunque de ella se pueda tener la certidumbre, y en segundo lugar, se manifiesta en la existencia empírica en muy diversas circunstancias. Pero el camino es desde la conciencia moral, libremente decidida, después de diferenciar lo bueno de lo malo, desde la sola perspectiva de su verdad y no de su utilidad, hacia las reglas y mandatos particulares, y no viceversa. La conciencia moral

no es el compendio o resumen de todas las reglas dispersas sino la conciencia de lo que es bueno y malo.

No obstante, advierte Jaspers, debe realizarse y manifestarse en los mandatos particulares en tanto no contradigan el origen Existencial, porque las reglas de lo debido, sin conciencia moral existencial, son un mandato exterior, una ley heterónoma, no libre, y que sin Existencia puede resultar incomprensible y arbitraria. La conciencia moral Existencial no es por cierto ni el sentimiento inmediato ni el capricho ni la persecución de una finalidad exigida por la situación, porque todo ello es lo relativo, lo objetivo y convencional, lo que llena las necesidades del funcionamiento de la vida social, en lo que ésta tiene de más exterior y mecánico, que como todo lo mecanizado no sólo no es libre sino que adormece. La buena conciencia moral empírica, que puede sentirse dichosa, satisfecha y orgullosamente farisaica en el cumplimiento del deber, consiste en haber hecho lo debido en cada caso para la inteligencia, ignorando todo lo que en el límite es oscuro, culposo y doloroso pero real. La conciencia moral Existencial decide en esa comprensión que trasciende la situación límite, pero sin superar la culpa insuperable.

La conciencia moral Existencial, en fin, no se muestra propiamente en el mundo, y cada acto debe justificarse por las razones vigentes en él, aunque cada decisión particular ha de estar iluminada y acorde con la conciencia moral Existencial. Justificar una acción en el mundo apelando a la conciencia moral Existencial sería tan inane, dice Jaspers, como apelar al sentimiento. Por no estar fijada objetivamente, es libre y abierta, la conciencia moral sólo existe para la comunicación Existencial, donde se expresa y se pone en cuestión para alcanzar junto con el otro su verdad.

Amor

La conciencia moral es una charnela que arrastra a la Existencia sobre uno u otro extremo. Es un punto de inflexión, no de plenitud, de modo que no es autosuficiente en su propio ser. El origen que se despierta a través de los movimientos del vértigo, la angustia y la conciencia moral en la conciencia absoluta puede identificarse, dice Jaspers, como amor. El amor, para Jaspers, es la realidad más inconcebible, por ser tanto la más infundamentada como también la más evidente. A su juicio, en el amor está el arranque de todos los contenidos de la Existencia, al tiempo que constituye cumplida satisfacción de todas sus búsquedas, y sin él todo es vacuo o formal.

La desesperación por el no saber en las situaciones límite se resuelve como colmada realidad en el amor, y con él retroceden el vértigo y la angustia, al tiempo que se hace presente que el máximo dolor de la existencia empírica, dice Jaspers, es que yo tenga que odiar o ser indiferente.

El amor es una presencia de la trascendencia en la inmanencia, no un escape de la segunda ni una negación de la primera. Aunque el que ama cree contemplar lo suprasensible, el amor realmente está en lo sensible, pero sobre él, de modo que esta síntesis de lo maravilloso e imposible ocurre aquí y ahora, dice Jaspers. En nada tiene la **Existencia** la certidumbre de su ser fundado en la trascendencia más que en el amor, porque el que ama no sabe de un modo objetivo qué ni por qué ama, ni puede encontrar en sí mismo un motivo. Por el amor queda fundado lo esencial, quien ama ve el ser del otro y lo afirma incondicionadamente, porque el amor se funda a sí mismo como fin que está presente en todos los fines y donde cobra sentido todo lo que es actual.

Sin embargo, dice Jaspers, no sólo es exaltación y satisfacción sino también donación de sí mismo, íntegramente, que salva de la necesidad de obrar con las reticencias y disimulos propios de la existencia empírica. En cambio, cuando falto de amor me reservo y cuido, asegura Jaspers, en realidad me pierdo. El amor, como todo lo propiamente **Existencial**, no es nada general sino único. No se ama en general sino lo presente insustituible. El amante y el amado están vinculados en cada caso aquí y ahora. El hecho de que yo ame, dice Jaspers, es un regalo, no obstante el amor es mi propio ser, que por lo tanto es regalado.

> *El amor existe en la comunicación combatiente pero se desliza fácilmente hacia la comunidad sin lucha de lo poseído. Hay amor en la imploración reverente, pero se desliza hacia la dependencia en el culto de la autoridad. Existe en la caridad auxiliadora, pero se desliza hacia el propio placer de compadecer sin elección. Existe en la contemplación de lo bello, pero se desliza a la incompromisión estética. Existe en la posibilidad ilimitada de estar dispuesto, pero se desliza hacia la embriaguez. Es deseo sensual, pero se desliza al placer erótico. Existe en la voluntad originaria de saber, pero se desliza hacia la curiosidad y el pensamiento vacío*[45].

[45] Karl Jaspers. Filosofía. Tomo II. Pág. 158.

Creencia

La creencia es la certidumbre del ser del amor, dice Jaspers, y aunque independiente de él, anima al amor que lo ha producido haciéndolo activo en acciones incondicionadas. El mero saber en sus consecuencias hace imposible el vivir, pero con la creencia es posible vivir en el saber. También es infundamentada, como origen que es no la tengo porque la quiero sino que la quiero porque la tengo. Por ser origen, como todo lo **Existencial**, no se demuestra, pero se aprehende en cada caso en una especifica objetividad de pensamientos e imágenes.

Como lo discutimos en el capítulo tercero, para Jaspers yo advengo a mí mismo, no por pruebas objetivas sino en esa experiencia circular en que me anticipo a mí mismo por medio de la fe. Creyendo es como el alma se asegura de su ser, de su origen y de su meta, aunque sin conceptos suficientes. Porque no se cree **Existencialmente** en algo así como una idea, dice Jaspers, ni tampoco a pesar ni en contra de la incertidumbre objetiva, no sustituye ni completa a la inteligencia ni trasciende el mundo identificando un objeto que no puede demostrar, sino que persiste en el mundo donde percibe aquello en que puede creer, pero en relación con la trascendencia. No se trata, por eso, de discursos, ideas, intenciones en los que creo, únicamente allí donde en hombres singulares la idea es real, soportada y realizada, dice Jaspers, la creencia es verdadera, operante y creíble. Sobre la base de la creencia en las ideas como justicia, profesión matrimonio, etc., es como la **Existencia** se desarrolla, pero no con la superstición o el fanatismo de las ideas, siempre angosto y carente de amor, sino en la en la certidumbre del ser Uno, y no de algo meramente sabido y demostrado objetivamente. En la unión mística, dice Jaspers, no hay creencia, porque si me unifico con Dios ya soy Dios mismo y no creo.

La creencia, en tanto es fe, no es racional ni impositiva, porque donde se sabe por pruebas y razones no es necesario creer, creer es en verdad riesgo y aventura. El saber se refiere a lo finito en el mundo, la creencia se refiere al auténtico ser en tanto se acredita como la fuerza de la **Existencia**. Lo que yo creo soy yo por virtud de mi ser mí mismo, no algo pasivo ni objetivo sino como mi ser del que me hago responsable, por eso no se puede forzarla ni con la inteligencia ni con la voluntad, tengo que ser para creer, del mismo modo que tengo que creer para ser. Es una confianza, una esperanza indestructible. La incertidumbre de toda manifestación del ser en la

fe se torna fidelidad en su fundamento, y la fuerza para soportarlo todo, aún en el fracaso, y para hacer lo que me es posible hacer en la existencia empírica.

Fantasía

La fantasía en la existencia empírica sueña y crea mundos originados en el deseo, siempre insatisfecho y siempre al acecho, pero en la conciencia absoluta se torna aclaración, por medio de imágenes y pensamientos, de la certidumbre del ser en la contemplación de las cosas. Con la **Existencia** la realidad empírica se torna transparente, y todo aparece como un lenguaje cifrado que no puede ser objetivado pero que está inmediatamente presente. Sin ella, sin la fantasía, la **Existencia** queda reducida a la estrechez de la realidad empírica. Por su intermedio, en cambio, se libera el órgano que ve al ser. Los contenidos de la fantasía se presentan con una certidumbre originaria que tiene en sí misma su criterio, y no mediante razones o probabilidades, percibiendo lo que descansa en sí mismo y la perfección del ser como belleza. Todo en la **Existencia** es símbolo del ser.

La conciencia absoluta en su seguridad

Desde este punto de vista, como dijimos anteriormente, el ser se manifiesta en la conciencia absoluta como ironía, juego, vergüenza y serenidad.

La ironía es la broma que no admite ninguna seriedad intocable, es humor y relativización. El que todo se desvanezca, dice Jaspers, es la ironía de la realidad. A la postre sólo existe lo que desaparece y nada objetivo es absoluto. Pero esto no ocurre sólo como un hecho impersonal que contemplamos meramente, el pensar de la **Existencia**, por medio de la ironía, de suyo disuelve todo e impide que nada se pueda fijar como válido. Pero el aniquilar, por medio de la ironía, puede en general ser sarcástico, polémico, burlesco, despectivo y sin amor, aunque en la ironía **Existencial** se manifiesta también un dolor que ama en la limitación, que se compromete a sí mismo y no habla desde afuera, poniéndose en cuestión a sí mismo junto con todo lo demás.

El juego y la ironía son placeres que nos liberan, por medio de la risa, de la pesadez de la realidad, dice Jaspers, pero no son niñerías. El juego establece un espacio para lo posible. La filosofía, en este sentido, es un juego, y ser consciente de ello impide toda fijación en

verdades supuestamente indiscutibles. Todo filosofar se puede relativizar. Yo no estoy ligado a las formulaciones objetivas del filosofar, dice Jaspers, sino a la responsabilidad de haberlas hecho. Quien en cambio olvida el juego de las objetividades filosóficas se cierra a su comprobación y pierde la libertad que le permite escuchar, comprender y captar posibilidades.

Lo que hacen todos no avergüenza. En lo general no hay vergüenza. La vergüenza **Existencial** no brota del azoramiento psicológico sino de la preocupación por la falsedad y mala inteligencia con la otra **Existencia**, y por su propia inevitable debilidad en la manifestación. La serenidad **Existencial**, por último, no es indiferencia estoica, tranquilidad de los nervios ni ingenuidad, sino la certidumbre del ser en la decisión, que se patentiza, sobre todo, en las situaciones límite y en el fracaso.

Acciones incondicionadas

La incondicionalidad del vivir

En la existencia empírica actuamos ya sea por el aguijón del impulso o reflexivamente persiguiendo fines o éticamente en vistas a la utilidad. Sin embargo, el impulso se renueva siempre el mismo, o se agota por cansancio y hartazgo; los fines alcanzados se tornan medios para otros fines, y la utilidad es siempre incierta. En los tres casos se trata de un proceso sinfinito, porque nada en la existencia empírica es absoluto ni tiene un fin último. Si hay la posibilidad de lo incondicional, es inconcebible a partir de la existencia empírica. Es en realidad en la trascendencia donde se aprehende esta posibilidad, lo que no significa instalarse en un trasmundo. Puesto que la **Existencia** se manifiesta siempre en la existencia empírica, su carácter incondicional sólo puede verificarse en ella, pero no como algo sabido, objetivo, sino como riesgo y aventura del vivir.

Por medio de la incondicionalidad **Existencial** la existencia empírica se torna absolutamente importante, se quiere incluso sacrificar la vida por aquello que tiene que desaparecer irremediablemente, pero, también, sólo por ella se hace posible renunciar radicalmente a las diversas posibilidades que el mundo ofrece. La incondicionalidad, en tanto que **Existencial**, tiende al ser Uno, no a la dispersión, es libertad que vence la sinfinitud empírica. Con ella, la acción y la existencia empírica adquieren el carácter de un símbolo, pero no por que se desrealice el mundo sino porque lo profundiza. Lo real queda

relativizado, y sin embargo se abraza con un compromiso eterno y total donde se ha distinguido y decidido respecto del ser o del no ser.

El deseo en la existencia empírica anticipa la satisfacción y la angustia anticipa el fracaso, pero ambas sólo obtienen un reposo momentáneo. Ahora bien, la acción incondicionada no es ajena a la voluntad de vivir, está presente en las acciones condicionadas, pero trascendiéndolas, porque en ellas se ha depositado lo que es esencial, querido por sí mismo y no por otra cosa. La incondicionalidad, dice Jaspers, tiene una finalidad que no es medio para otra cosa sino referencia a la trascendencia, es fin último que expresa a un ser que ilumina el impulso y la reflexión con una certidumbre que no es impulso ni finalidad calculada, y que persiste aunque todo fracase.

> *La tensión en la existencia empírica de que yo actúe como si la realidad empírica fuera absoluta y al mismo tiempo tenga la conciencia de que como únicamente real todo es nada, esta tensión es la verdad de la acción incondicionada en el mundo*[46].

El suicidio

Ahora bien, si existe una incondicionalidad posible en el vivir ¿es posible la incondicionalidad en el morir? Este es el problema del suicidio, que Jaspers trata con detenimiento y extensión. De cara a la situación límite cabe, como es regular en la existencia empírica, encubrirla. También se pueden sufrir **Existencialmente**, actuando incondicionalmente y haciendo lo que es posible hacer, con los ojos bien abiertos. Por último, pueden superarse por medio del suicidio y el abandono del mundo. En alemán, la palabra suicidio corresponde a *Selbstmord*, que literalmente significa autoasesinato. Jaspers pone un guión entre ambas, *Selbst-mord*, para enfatizar de que aquello de lo que habla se trata de un asesinato.

El suicidio, entendido psiquiátricamente, es condicionado. La condición es siempre una enfermedad o una reacción a situaciones vividas como insoportables, removidas las cuales el suicidio no se verificaría. La inmensa mayoría de los intentos de suicido no se repiten, el solo intento modifica las condiciones, hace recapacitar y finalmente desechar la idea. Casi siempre es un modo de comunica-

[46] Karl Jaspers. Filosofía. Tomo II. Pág. 178.

ción con otro, un llamado de atención, por ejemplo, o la expresión de la ira y la desesperanza. El problema **Existencial**, y filosóficamente relevante, es el del suicidio como acto libre e incondicional, y por lo tanto la posibilidad de decidir negativamente respecto del ser, pero de cara a la trascendencia. El hombre, en efecto, puede decidir si quiere o no vivir, la muerte es una posibilidad de su libertad.

El suicidio que hemos llamado condicionado se puede conocer, hacer estadísticas, y hasta tratar médicamente. Pero el incondicional no es comprensible a partir de las cualidades de la vida anímica. Como todo lo **Existencial** tiene un origen misterioso, y en calidad de tal incomprensible. No se puede entender como ley empírica general, porque como **Existencial**, en cada caso se trata de algo único e irrepetible. La incondicionalidad no se aprehende con la enumeración de las condiciones, lo que sería contradictorio, no se reconstruye, por ende, intelectualmente, sino que se esclarece trascendiendo todo lo comprensible en la comunicación **Existencial**.

La existencia empírica, cuando se mira su final, es miseria y desolación. En el límite toda armonía es ilusoria. No se llega a saber nada esencial y el mundo no da respuesta a lo que se quisiera saber para poder vivir. Nadie asintió al hecho de nacer. Sin embargo, ninguna nómina de miserias es origen del suicidio incondicional, porque en él se realiza una sustancia, un querer ser libremente decidido. Sin embargo, dice Jaspers, en este caso el suicida, con su acto reafirma la existencia empírica como posibilidad de la experiencia que realiza, y aunque ya no puede retroceder, por haberse resuelto, debiera haberse detenido, en tanto que por su través se percata de la sustancia del mundo y de la suya propia que hacen posible su resolución. El suicidio incondicional, entonces ¿es falta de claridad y en calidad de tal condicionado? No el alivio de un dolor ni el consuelo frente a un decepción, que a la postre siempre nos interpelan, sino una libre decisión por la nada, ese es el problema del suicidio incondicional. Sin embargo, este postulado, a juicio de Jaspers, no puede ser demostrado, porque lo empíricamente real nunca es nada más que lo exterior, lo que siempre tiene una causa fuera de sí, y a la **Existencia** sólo la percibe otra **Existencia** y sólo entre ellas cabe comprender la posibilidad de una libertad negativa. Pero en tanto que incondicional debe también postularse un suicidio cumplido en la alegría, no por ella sino en ella, en la exaltación que no tolera la caída, en la plenitud que prefiere no ser a concluir. Pero aquí, de nuevo, no habría tampoco incondicionalidad.

El suicido incondicional, dice Jaspers, es un límite que no se puede aclarar, pero cuya realidad no se puede descartar, y en todo caso la decisión de vivir es radicalmente distinta de la de quitarse la vida. Mientras que el suicido es una acción que afecta a la totalidad del vivir, toda actividad en la vida es particular, y puesto que no me he dado la vida a mí mismo, no hago más que dejar que siga existiendo lo que ya existe. No hay ninguna acción total en la que yo me dé la vida correspondiente a la acción total en que me la quito.

La incondicionalidad en la acción interior y en el mundo

Nadie actúa en el mundo sin reobrar sobre sí mismo. En la existencia empírica en tanto me planteo metas y fines, o simplemente vivo en sociedad, he de adecuar mis impulsos, mi carácter, mis costumbres, mi modo de reaccionar y hasta mi atuendo. Hay un tipo y un modo del ser militar, médico o profesor de filosofía. Lo que he decidido hacer me impone un modo de ser, a veces constrictivo, y con ello una vigilancia y una dirección sobre mí mismo. Para dirigir el modo de ser existen técnicas, que no siempre son útiles en el caso particular: la gimnasia y el deporte, la meditación oriental, que afecta los estados de conciencia, los retiros espirituales, la psicoterapia, etc. Pero todo esto se hace siempre con vista a fines inteligibles, comprensibles, objetivos y de validez general. Son por ende condicionales, y sus resultados, empíricamente comprobables, suelen concluir con un tipo de hombre higienizado, estereotipado y mecanizado.

No caben dudas de que yo soy responsable de mi modo de ser como resultado de mi acción interior, que junto a un querer supone también un no querer algo, un esto o lo otro, y no un esto y lo otro. En el caso del obrar interior incondicional, sin embargo, la autocreación depende no de una técnica determinada sino que es inseparable de mi voluntad de ser yo mismo. No se puede simplemente querer ser sí mismo y alcanzarlo algún día de acuerdo con planes, se está ya allí en el trascender, dice Jaspers, y como en un círculo, es decir, por virtud de sí mismo. Ahora bien, no se está allí siempre del mismo modo, cabe ensanchar y profundizar la experiencia a través de la fidelidad, que reobra sobre el sí mismo, porque como yo mismo participo tanto en el mundo como conmigo mismo en tanto que yo mismo, y no en función de fuerzas extrañas, planes, técnicas, sentimientos ni impulsos. Como mí mismo puedo apoderarme de una técnica pero no entregarme a ella, porque no hay técnica que produzca el ser sí mismo ni la incondicionalidad interior.

Jaspers, sin embargo, sugiere reglas para el propio control en la vida cotidiana, a modo de dispositivos condicionales que se orientan a lo incondicionado, y que brotan de él: la lectura regular de los textos filosóficos que fundamentan nuestra conciencia del ser, su profundización, que es obra de la reiteración, la contemplación en el arte y la poesía, la reflexión diaria en momentos de sosiego, sin la cual el ser sí mismo se disipa y queda sin dirección. Pero claro, no aparece la música, por ejemplo, aunque Nietzsche dijera que la vida sin ella es un error. Se trata del método del propio Jaspers, no de algo con validez general. Tampoco especifica en detalle como hacerlo, o mejor dicho, como él lo hacía, que sin llegar a ser una norma 7
puede despertar, por la comunicación a distancia con aquéllos que veneramos, una posibilidad propia de cada uno.

Como filósofo que era, Jaspers siguió una vida filosófica. Desde luego, no se trata que sea esa ésta la vida que todos deban seguir ni la mejor de todas, sino la que debe seguir un filósofo en tanto que posibilidad del ser del hombre referido a la trascendencia. La vida filosófica, dice Jaspers, consiste, justamente, en un hacer interior en virtud del cual llego a ser yo mismo; por eso, el filosofar es el quehacer más próximo a la vida, pero también la posibilidad para el mayor de los engaños. La filosofía que medita con el objeto de alcanzar un conocimiento objetivo de sí mismo, ni trasciende de la existencia empírica ni es verdadera filosofía, dice Jaspers. La filosofía no es una ciencia empírica ni mucho menos psicología. Repensar los pensamientos de otro, aunque indispensable, no es todavía estar en sí. El pensamiento es filosófico cuando al mismo tiempo es una acción incondicionada, cuando conduce a su propio cumplimiento, y su verdad e intelección son la misma cosa que el hacer interior que se produce a sí mismo. El ser sí mismo tiene que ser para que el pensamiento sea sinceramente pensado, en un pensar que no se cumple ni por la percepción ni porque esté dado, sino porque yo soy así, tal como llego a ser pensando. Es lo que a juicio de Jaspers han hecho los grandes filósofos. En su propia aclaración, dice, se enciende la nuestra al pasar la antorcha de mano en mano. Pero el contacto con la Existencia de los filósofos sólo tiene carácter concreto en el momento que se identifica y reúne en sentido el pensamiento con un ser sí mismo y se traduce a la realidad presente. Cuando la acción interior del filosofar no es origen de una acción ni de la reciprocidad en la comunicación, se reduce, a juicio de Jaspers, al vacío. La filosofía, como la religión, no tiene una perspectiva finalista en el mundo, aunque no es ajena ni está separada de él, sino sobre la

trascendencia. Y aunque en la filosofía no hay una relación real con Dios, ni Dios se deja oír de modo inmediato, con todo, la **Existencia** experimenta indirectamente la trascendencia en la misma medida en que es libre.

La acción en el mundo es posible por el albedrío. Tampoco aquí es la técnica lo que decide, porque se la puede usar en un sentido o en otro. Por el albedrío podemos construir y resistir al azar, pero mi hacer incondicional es para mí un hacer debido brotado de la reflexión. No se trata de un mero deber ser ético, aunque tampoco contrario a él, sino de un deber ser donde me encuentro a mí mismo, donde yo mismo soy ese deber ser. El deber ser éticamente fijado en códigos morales puede colisionar con el deber ser **Existencial**, pero si la transgresión de un código ético o legal señala con precisión a una mala voluntad egoísta, en el caso **Existencial** es la rebelión contra su fijación injusta. El deber ser **Existencial**, que tiende a la unidad y la verdad, es incondicional, constituye una resistencia frente al caos y el azar, y un servicio a un orden trascendente experimentado por mí mismo. La **Existencia**, como dijimos anteriormente, relativiza la existencia empírica, ni la desconoce ni la desprecia, pero antes que en ella algo valga como ley general, una **Existencia** hubo de romper primero la cáscara de la costumbre, y ésta es una eventualidad siempre repetible. La **Existencia**, vista desde la existencia empírica, es más que el mero cumplimiento del deber, del mismo modo que el capricho es menos, pero objetivamente ambos son indiferenciables. La ley intemporal e incondicional de la **Existencia** penetra en la existencia empírica en pugna con la ley vigente, la rebasa entonces, pero no puede manifestarse sino según las realidades del momento histórico. La acción incondicional no es posible en el vacío, dice Jaspers, requiere la resistencia de la existencia empírica.

La **Existencia** consiste en la asunción del ser Uno, verdadero, siguiendo un camino y rechazando otros, y venciendo la dispersión inherente al existir empírico. Por otra parte, la **Existencia** se manifiesta en acciones incondicionales. Unidad, verdad e incondicionalidad, ¿no evocan acaso la imagen del fanático intransigente, dueño de la verdad, intolerante e implacable? ¿Es la doctrina de Jaspers una versión filosófica y depurada del fundamentalismo? A ello podemos responder que en Jaspers la verdad siempre está en comunicación veraz con otro, no es la creación de una cabeza solitaria que se ha puesto fuera del mundo para desde allí lanzar sus anatemas.

La multiplicidad y pluralidad de la existencia empírica no es un mal, dice Jaspers, y por medio de su realidad es que se me abren espacios y posibilidades para poder fijar mi propio rumbo, que no tiene por qué ser el de los otros ni los invalida según su propia posibilidad. La multiplicidad no tiene identidad con el ser Uno, desde luego, y en la unidad estoy vitalmente comprometido con cierta dirección y no con otras. En la dispersión, por otra parte, no hay incondicionalidad. Pero aprehender lo Uno, dice Jaspers, no significa más que estar enteramente en ello uno mismo, sin reserva alguna. Pero ese Uno Existencial, como lo hemos repetido reiteradamente, no es una verdad general con carácter impositivo y objetivo, sino la identidad de uno mismo y de su manifestación, pero que en cada caso en que se verifica tiene un sentido distinto. La idea de lo Uno no consiste más que en el reconocimiento de que cada uno, a la postre, no puede servir a dos señores.

En toda situación esencial se puede hablar de lo Uno, que no es precisable, no como algo cognoscible con validez general del cual lo presente es caso particular, sino como aquello en que esa Existencia se realiza[47].

Lo Uno, entonces, no es lo uno numérico, la igualación abstracta que pone a cada uno como el caso de una generalidad, y que tiene consecuencias devastadoras en la religión, la política y la filosofía. El ámbito de lo múltiple y la pluralidad no puede perderse como horizonte. El uno Existencial, dice Jaspers, no se conoce mediante el concepto sino que se realiza en la incondicionalidad y se esclarece en el filosofar, y no consiste en una rigidez objetiva sino en la libertad. Lo Uno, en fin, no es lo primero, sino que se ha llegado allí desde la dispersión, desde donde siempre debe y no puede sino comenzar.

La vida como manifestación de la Existencia es el camino por el cual es posible llegar a la realidad incondicionada; para la vida existe lo múltiple como posibilidad, juego, experimento, pero la realidad como decisión existe como lo Uno[48].

[47] Karl Jaspers. Filosofía. Tomo II. Pág. 225.
[48] Karl Jaspers. Filosofía. Tomo II. Pág. 227.

capítulo 8

El problema existencial de la fe filosófica

Antecedentes

A través de los capítulos anteriores hemos explorado las razones por los que el conocimiento objetivo no es, para Jaspers, la fuente de una certidumbre sobre la que quepa reposar, toda vez que es inconcluso e inconcluible, y a la postre ambiguo e incierto aunque sea preciso y exacto. Por otra parte, la realidad, como dijimos en el capítulo anterior, no es nunca la suma de las cosas que uno enfrenta objetivamente sino aquello que tiene un sentido, aquello que comprendemos, y según lo cual actuamos o nos dejamos llevar, pero según la propia decisión, y nada en el mundo me fuerza a hacerlo en un sentido o en otro.

Dijimos, también, que en el pensamiento filosófico el ser se ha pensado sólo como existencia empírica, o como un absoluto trascendente y sustancial, a partir de lo cual todo lo demás se deduce. Pero en ambos casos el ser sólo es un objeto del pensar, objetividad por ende. Sin embargo, la certidumbre del ser no puede ser verdadera como conocimiento, porque el conocimiento científico, en primer lugar, no conduce a un saber cerrado y concluyente, y porque nuestra experiencia de la situación en la que estamos dados, en segundo lugar, nos revela un mundo antinómico, contradictorio, insoluble como unidad, y sin base suficiente para fundamentar un querer.

No obstante, todos tenemos una imagen o representación del mundo y de lo que en el nos toca y compete, que sin embargo nadie puede fundamentar ni justificar con el conocimiento. Para algunos el mundo es el lugar en el que busco y encuentro la felicidad, entendida como placer. Para otros, es el campo de una lucha competitiva, donde estoy llamado a prevalecer y a esforzarme por conseguirlo. Hay quienes piensan que es la ocasión para amar y colaborar con

el prójimo. Algunos creen que ya está todo decidido con nuestros impulsos y deseos, mientras que sus oponentes estiman que no hay nada decidido mientras no intervengan el entendimiento y la razón. El respeto y el seguimiento de las reglas éticas y morales es para muchos el sentido del existir, para otros, el mero acaecer de una cosa y su contraria, sin orden ni sentido. Y sin embargo, nadie puede justificar éstas ni ninguna otra creencia. El mundo no brinda razones suficientes ni para una creencia ni para la contraria, aunque siempre ofrecerá argumentos para sostener cualquiera, de modo que siempre soy yo mismo el llamado a decidir. Y eso que decido es mi fe.

8 Ahora bien, puedo no ser sincero y veraz respecto de mi fe proclamada, la clave radica en cómo me comporto respecto de lo que digo, como estoy yo en ello en el tráfago de mis asuntos cotidianos, porque en mi fe puedo estar en ella como yo mismo o sólo puede ser un disfraz de mí mismo. Hay, sin dudas, aquéllos cuya vida cotidiana desmiente sus proclamas, pero no sólo porque quieran engañar, que también, sino porque ellos son los primeros engañados. El amplio campo de la psicología del desenmascaramiento, ha comprobado la distancia que suele mediar entre lo que decimos y los impulsos y aspiraciones que nos mueven efectivamente. La verdadera fe personal puede yacer en tal maraña de equívocos que hasta el que la sustenta no tenga clara conciencia de ella. Por eso, para Jaspers, es imprescindible la comunicación **Existencial**, el ejercicio descarnado y probo donde me aclaro a mí mismo el que soy y el que quiero y debo ser libremente decidido por mí.

La fe, entonces, tiene un carácter circular. No es algo exterior a mí, yo mismo soy lo que creo. No es algo que esté fuera de mí sino que soy yo mismo. Yo no soy realmente en lo que estoy dado, aunque no soy sin ello, sino en lo que he decidido, a lo que efectivamente aspiro. Viceversa, aquello que persigo, lo que en realidad me mueve, es a la postre lo que yo soy en realidad. La fe establece unidad con el presente histórico concreto del ser sí mismo, por lo tanto, no es un mero saber sino un saber que es sobre todo un hacer, en el que yo estoy involucrado incondicionalmente. El mero saber hace imposible el vivir, con la creencia, en cambio, es posible vivir en el saber. Pero la creencia, no hay que olvidarlo, es objetivamente infundamentada. Como todo lo que es origen, dice Jaspers, yo no la tengo por que la quiero sino que la quiero porque la tengo. Por ser origen, como todo lo **Existencial**, la fe no se demuestra objetivamente.

Para muchos, sin embargo, este problema de la fe simplemente no existe, es un seudoproblema, porque la filosofía, en tanto ejercicio racional, nada tiene que ver con ella. Sus proposiciones valen en cuanto racionales, y de ese modo valen para todos del mismo modo, con una evidencia que se impone y a la que sólo la mala fe puede resistir. Habría entonces una disyunción excluyente entre fe y filosofía. Sin embargo, ésta es una reivindicación anticuada del filosofar, que desde Kant ya no se puede sostener en todos su términos, y que la moderna hermenéutica filosófica ha terminado de enterrar. Lo real humano, que incluye la locura y la fe, no puede serle ajeno al filosofar, aunque algunos prefieran seguir confundiendo la filosofía con lo que Jaspers llamaba los prejuicios de la falsa Ilustración.

El problema filosófico de la fe se ha suscitado en diversas ocasiones de nuestra exposición del pensamiento de Jaspers, y sobre todo a raíz de las situaciones límite, pero en ninguna parte lo hemos abordado en todas sus implicaciones, principios y consecuencias. No ha quedado ni expuesta ni justificada filosóficamente, no obstante es un tema central de su filosofía, que en cierto modo unifica y da sentido a todo lo que hemos estado discutiendo. Por eso, es necesario tratarla temáticamente.

Evolución moderna de la fe

Como vimos en el capítulo anterior, la situación de nuestra época, lo que la caracteriza, individualiza y define, lo hallaba Jaspers en la desdivinización o desencantamiento del mundo. *Prima facie* esto no entraña, a nuestro juicio, una estimación de valor necesariamente positiva ni negativa, es la descripción de una realidad, decisiva quizá, novedosa, en todo caso, para la experiencia histórica de la humanidad, y un desafío para la comprensión de sus orígenes y consecuencias, porque de hecho es valorada de modo disímil por distintos actores.

En efecto, la desdivinización constituye para algunos una catástrofe, porque rompe las relaciones del hombre con la trascendencia. Pero no siempre lo que motiva esta postura son argumentos propiamente religiosos ni filosóficos sino temores éticos. Se estima que el hombre, sin el freno de la divinidad, quedaría en franquía para lo que sea, en último término para su propia libertad, y en esa tesitura seguro que adoptará el peor de los caminos. Late aquí una severa desconfianza por la libertad humana, y la divinidad es indirectamente percibida como un guardián de la moral, casi como un

policía destinado a preservar el orden empírico vigente. Para otros, en cambio, lo acontecido simboliza la llegada de la humanidad a su madurez y emancipación, puesto que la fe es oscurantismo, crueldad, estupidez, etcétera.

> *El fondo de la religión, de una secta, es lo que toman por superstición las demás sectas. Los musulmanes acusan de este defecto a todas las sociedades cristianas, y éstas los acusan a ellos. ¿Quién decidirá ese gran proceso? No será la razón, porque cada una de las sectas pretende tenerla; será pues la fuerza la que juzgue, hasta que llegue el día en que la razón penetre en suficiente número de cabezas para poder desarmar la fuerza*[49].

La lucha contra la fe no es un hecho moderno, se ha dado en todos los tiempos. Epicuro, para Diógenes Laercio el más prolífico de los filósofos, porque había escrito más de trescientos volúmenes, era seguidor del atomismo de Demócrito y Leucipo, y como ellos consideraba que el universo era infinito y eterno, y que estaba constituido de átomos y espacio vacío. Nada había por fuera de este universo así conformado, nada, por lo mismo, podía influir en él desde afuera. Del mismo modo, no había remuneración ni castigo ni cielo ni infierno ni dioses ni demonios, que respondieran a otro orden de realidad. Dada aquella cosmovisión epicúrea, nada había de perturbar al hombre proveniente de los dioses, porque nada ni nadie puede obrar al margen de la lógica y composición de los átomos. Nada, tampoco, permanece por siempre, porque los compuestos, finalmente, terminan degradados, incluidos nuestro cuerpo y nuestra alma. Por eso, no tenían sentido ni los anhelos ni las angustias que las expectativas de los mitos y las religiones despiertan regularmente entre los seres humanos. El hombre, dice Epicuro, no puede vivir felizmente si se engaña y no conoce con precisión lo que hay, sólo la teoría de la naturaleza enseña la verdad del mundo en que vivimos, y lo que en función de ese conocimiento nos cabe esperar y descartar. Pero conociendo la naturaleza, agregaba, se nos hacen accesibles las reales dulzuras de la vida, no empañadas por las ominosas perspectivas y falsas esperanzas que descubren las fantasías y las leyendas. Aunque fue denostado, y hasta escarnecido, por muchos, la piara de Epicuro decía Cicerón de sus adeptos, este filósofo nunca estuvo realmente solo. Ya en la antigüedad lo reivindicaron

[49] Voltaire. Diccionario filosófico. Tomo VI. Págs. 141-142.

Lucrecio, Séneca, y más recientemente, Quevedo, Gassendi, etc. No obstante, nunca como en nuestra época la lucha contra la religión alcanzó tal éxito y tal extensión.

Pero así como no toda defensa de la religión se basa en motivos religiosos, vinculados al hecho de la fe y la religación, no toda lucha contra la religión pone en su centro la misma religiosidad, particularmente en Occidente, donde por su intermedio se ha combatido, realmente, su influencia política. Si bien la religación, que la religión supone, anida en la intimidad personal, nunca una religión ha carecido de institucionalidad, de templos e imágenes, de textos y liturgia, que en tanto que objetivamente empíricos precisan ser conservados y reproducidos por una tradición institucional encargada a oficiantes y sacerdotes, los que pueden alcanzar una gran influencia y poder en una sociedad concreta. Por eso, aparte de la religiosidad como religación, siempre ha existido una sociología de la religión como hecho social concreto. A raíz de esa estructura, una religión puede entrar en colisión, competencia y disputa, incluso cruentamente, con otras facciones sociales. Una consecuencia de ello, en Europa, son las guerras de religión, cuyo amargo recuerdo aún está vivo en la conciencia histórica del hombre moderno.

Aquellas sangrientas disputas determinaron que de hecho muchos adeptos renunciaran a la religión oficial, sin embargo, dado que la polémica política no apuntaba primariamente a la religión sino a sus expresiones sociológicas, no siempre concluyó con la religiosidad como tal, sino con su manifestación institucional. En Occidente, el abandono del cristianismo, por ejemplo, no ha concluido con la religiosidad, sino que ha hecho prosperar infinidad de sectas o ha influido en la importación de religiones primitivas y doctrinas orientales. El *New Age* es una prueba palpable de esta nueva situación.

La desdivinización, por otra parte, tampoco ha conducido, necesariamente, a lo que vagamente se denomina madurez ni mucho menos a la libertad. Grandes masas se han tornado esclavos de ideologías siniestras o vacuas, y un gran número de la humanidad, como dice Jaspers, ha puesto cara a la nada. La nada, sin embargo, enraíza a veces en una extrema veracidad y libertad. El ejemplo de Nietzsche es elocuente. Con él, una fe incrédula, convencional, sin resonancia personal, como la que se vivía en Europa en el siglo XIX, encontró su más severa y sistemática refutación. Sin embargo, el auténtico nihilismo de esa época, recubierto con ídolos religiosos en

los que íntimamente no se creía, además de aquel autor, encontró su impugnación más vehemente en un filósofo de temple religioso: Kierkegaard.

Como quiera que sea, las más veces, la nada, el nihilismo en general, no producen nietzsches sino la absolutización de la existencia empírica y la pérdida de cualquier incondicionalidad en las creencias y en la conducta cotidiana, lo que necesariamente entraña esa incapacidad de decidirse, y la ausencia del impulso vital que conduce a una existencia insatisfecha, tediosa y banal, donde la búsqueda del goce momentáneo y el oportunismo son su cosecha innegable. Pareciera como si millones de hombres actuales ya no supieran qué es realmente lo bueno, no en sí sino para ellos mismos, y se mantuvieran en la propia indeterminación, siempre disponibles para esto y lo otro. Carecen de fe religiosa, pero a diferencia de Nietzsche, carecen también de fe filosófica. En efecto, aunque este autor se pronunció severamente en contra de la fe, lo que por ella entendía era exactamente lo contrario de lo que entendía Jaspers, y a pesar de las apariencias, bien visto, los dos dicen lo mismo.

El hombre del conocimiento debe no solamente saber amar a sus enemigos sino, también, saber odiar a sus amigos. Mal le agradece al maestro quien nunca pasa de discípulo suyo. ¿Y por qué no os aplicáis a arrancar flores de mi corona? Me veneráis; ¿pero qué si vuestra reverencia se derrumba un día? Estad prevenidos, que una estatua no os aplaste. ¿Decís que creéis en Zaratustra? ¿Y qué importa Zaratustra? Sois mis fieles, pero, ¿qué importan todos los fieles? Cuando aún no os habíais buscado a vosotros mismos me hallásteis a mí. Así ocurre con todos los fieles; de ahí que la fe valga tan poco[50].

La relación sociológica de Jaspers con la fe religiosa

A juicio de Jaspers, la fe religiosa y la fe y filosófica son ambas incondicionales, pero cada una tiene un origen propio. El hombre, dice, no puede vivir sin fe, porque la fe es aquello que orienta la vida humana, lo que le da sentido. Incluso como nihilismo debe negarse que la vida tenga algún sentido, pero en la negación permanece subordinado a él. La fe, entonces, no es propiamente un contenido objetivo. Cuando la propia Existencia se aclara en su propia fe, esta

[50] Frederich Nitszche. Así Habló Zaratustra. (De la virtud dadivosa). Pág. 409.

aclaración no decide sobre un contenido sino por el modo en que vivo, sobre lo que para mí tiene sentido, aquello donde yo estoy de modo insustituible como yo mismo. Por eso, el acto incondicional en virtud del cual decido mi fe tiene el carácter de un renacimiento o palingenesia que me afecta a mí mismo, a mi propio ser, y no sólo a mi visión intelectual del mundo y de la vida.

La fe, de acuerdo con Jaspers, se trata de una conversión personal, porque el hombre, en tanto que libre, siempre está exigido de renacer, esa es su responsabilidad, y su riesgo, en tanto que es poder ser. Ahora bien, si el llamado a renacer soy yo mismo, no bastan ni las instancias objetivas ni las organizaciones sociales, cada uno ha de vivir desde su propio origen, en primera persona. Esto no significa que en cuanto renacido uno haya de existir al margen de la existencia empírica, de los otros, de las instituciones o de espalda a todos ellos, creemos que la exposición previa ha dejado claro que para Jaspers la **Existencia** se manifiesta en la existencia empírica, y que sin ella es nada. Pero en las instituciones y en la sociedad se puede vivir de un modo objetivo, general e impersonal, coincidiendo sin residuos con el discurso público, o de un modo personal y **Existencial**, es decir, dejando allí la propia impronta y manifestando el ser libremente querido y debido.

En su AUTOBIOGRAFÍA FILOSÓFICA, Jaspers reconocía proceder de una familia de clase media acomodada donde los asuntos religiosos no jugaban un rol destacado. En su juventud, puesto que no tenía las convicciones de la iglesia a la que pertenecía, le comunicó a su padre que había decidido renunciar a ella. Pero la respuesta del padre fue sorprendente, y más o menos de este tenor: no hay necesidad de hacer escándalos, sobre todo cuando tantos hombres de buena fe militan allí, y con todo es una garantía para su bondad y para el orden del mundo; no sabemos qué puede pasar si otros, siguiendo tu ejemplo, adoptan el mismo camino, aunque quizá por otras razones; eres aún muy joven para tomar una decisión de este tipo, pero una vez hayas cumplido tu papel en el mundo, puedes renunciar a ella y seguramente así podrás dar testimonio de tus creencias sin perjudicar ni desorientar a nadie, y sin justificar, aunque sea indirectamente, las razones que puedan tener otros haciendo lo mismo. El padre de Jaspers dejó la iglesia a la edad de setenta años.

Al final de su vida, sin embargo, el filósofo admitía que continuaba pagando el impuesto eclesiástico, había seguido, por lo tanto, enrolado en la iglesia, del mismo modo que su mujer seguía pagan-

do el de la sinagoga. Sin embargo, la fe de ambos se sostenía en otro origen, dice Jaspers, pero mi mujer y yo creemos que no se puede perder la tradición religiosa bíblica, esencial para la autocomprensión humana, de modo que contribuimos a este deber con lo que nos corresponde. La actitud de su esposa en asuntos religiosos, y su talante personal, lo refleja otro comentario del padre de Jaspers: nunca la navidad ha sido tan alegre en nuestra casa como desde su llegada.

Por la influencia familiar, y por propia convicción, Jaspers no profesaba ninguna religión. A diferencia de Lutero, creía que los hombres debían hablar entre ellos pero no rezar juntos. Su conocimiento e intimidad con esa religión, que no llamará cristiana, judía ni musulmana sino bíblica, más allá del interés intelectual y cultural que de suyo tiene el tema, fue el fruto de la convivencia y comunicación **Existencial** con Gertrud, su mujer.

En la Fe filosófica frente a la revelación, Jaspers consideraba que la religión es inalcanzable e incomprensible para la filosofía, ambas son mutuamente polares. Creía que la teología y la filosofía podrán llegar a reunirse de nuevo, como alguna vez lo estuvieron en Platón, Aristóteles, Plotino, etc., pero en cambio estaba convencido de que la religión y la filosofía nunca se podrán unificar. Religión y filosofía están entonces en lucha, no obstante en lucha **Existencial**, donde ambos debían servirse mutuamente y salir vencedores. Estimaba que al filósofo no le compete decir lo que debe ser la religión, la verdad filosófica, a fin de cuentas, no es de validez general sino la mía en cada caso, aunque si le concierne interrogarla como a cualquier otra realidad en el mundo, y ayudarse mutuamente en la comunicación.

A partir de la exposición anterior creemos que se puede perfilar la posición de Jaspers en ese tema del siguiente modo: religión y filosofía son polares, como dijimos recién, y por ende excluyentes. Esto no significa que ambas no aludan a la verdad, que es una, pero a la que nos aproximamos históricamente de modo perspectivístico. Lo que está presente para mi visión puede no coincidir con lo que está presente para el otro, aunque ambas puedan ser verdaderas, y siempre estén necesitadas de comunicación **Existencial**. En segundo lugar, entre la filosofía y la religión hay un elemento común: la fe. En el punto siguiente trataremos de aclarar lo que Jaspers entendía por fe. En los siguientes apartados trataremos las diferencias que desde su perspectiva existen entre la fe filosófica y la religiosa.

La fe en general

Quizá el mejor modo de entender el planteamiento de Jaspers sobre la fe consiste en exponer qué es lo que en la experiencia humana solemos llamar fe, o creencia, sin serlo realmente. Durante el siglo XX, por ejemplo, prosperaron dos movimientos que dejaron honda huella, el nazismo y el comunismo. Ambos congregaron amplias y heterogéneas masas en torno a creencias diferentes. En un caso se trataba de la constitución de una humanidad sin clases, justa y solidaria, en el otro se reconocía el predominio y liderazgo de una raza sobre el resto de las otras, y en la obligación que tenía de ejercer efectivamente su papel directivo. Ambas se constituyeron como experimentos sociales de enorme amplitud, llegando a comprometer a más de la mitad de los hombres vivos en un determinado momento. Sin embargo, ambas se sostenían en algo objetivo y seguro. En un caso era una determinada filosofía sociológica, que daba cuenta del origen y meta objetivos de la historia; en el otro, concepciones biológicas y genéticas que explicaban exactamente lo mismo, pero con otros argumentos. Es cierto que desde el punto de vista de la ciencia ninguna de ambas era propiamente científica, sin embargo, eran creídas por sus adeptos en calidad de tales. En ambas se privilegiaban consideraciones histórico-mundiales o sistemáticas, y cada individuo era valorado según su adscripción o rechazo de los productos ideológicos sustentados en cada caso.

Pero en calidad de científicas, de verdades generales, que como tales siempre contemplamos y vivimos desinteresada y objetivamente, ninguna de ambas era propiamente una fe, porque no hace falta creer en lo que ya sabemos con validez general, con plena certidumbre, y que tenemos a la mano. Encarnaban ambas una necesidad ineludible, que habría de cumplirse inexorablemente, cualesquiera fueran las actitudes, preferencias y actos personales. En ellas estaba inscrita la forzosidad de la historia, y la libertad consistía en su reconocimiento y acatamiento, de manera que poco importaba lo que cada cual hiciera, cómo pensara y obrara, si lo hacía desde sí mismo y ajeno a la generalidad. Arrastrados por grandiosas e inflexibles leyes, la historia marchaba con un ritmo radicado en el interior de sí misma, pero que estaba por encima y era a ajeno a los individuos, indicándoles, más bien, lo que ineludiblemente debían hacer y el sentido de su propio existir. Y no hacerlo, no comportarse de acuerdo con lo que la teoría decía, leída, interpretada y reinterpretada según la conveniencia de arúspices calificados y tornadizos,

entrañaba subjetividad, irracionalidad y capricho, de todo lo cual, el riguroso e inviolable movimiento de la historia no podía sino dar cuenta en la forma del fracaso personal.

Los que hoy siguen fijados a estas construcciones, a pesar de los chascos y los horrores, confirman su carácter fantástico, imaginario, Existencialmente irrelevante, por lo mismo. Aseguran no que aquello fuera una ciencia, como se vendió originalmente, sino un sueño lleno de buenas intenciones solidarias. Suelen decir que la gente ya no sabe soñar como antaño, es decir, con ese compromiso y fervor, que nacido de la nada Existencial conduce ineludiblemente a la nada, aunque así se comprueba que ensueño y ciencia, en este terreno, son equivalentes, y que ambos quedan muy lejos de la realidad pero muy cerca de las pesadillas y la ruina Existencial.

Para Jaspers, sin embargo, el individuo se percata del carácter contradictorio e insoluble de la realidad en las situaciones límite, y con ello del carácter problemático de su propia Existencia. Existir es estar en medio de problemas y de posibilidades, en el seno del azar y la necesidad. Cuál es mi destino, el de la sociedad en la que vivo o el de la historia en su conjunto, ni puede ser leído en la historia misma, cuyo conocimiento nunca es exhaustivo y cuyas interpretaciones conducen a lo infinito, ni está escrito en ninguna parte, yo mismo he de sintetizar y resolver respecto de todo lo heterogéneo donde estoy dado. Pero la síntesis que yo hago no es una mera suma sino mi elección y mi decisión, que en calidad de libre nadie puede garantizarla sino yo mismo, y que siempre es incierta respecto de sus resultados. Al escoger puedo inclinarme, como en los casos presentados previamente, por lo objetivo, pero así me pierdo a mí mismo, porque actúo impasiblemente en un mundo sin posibilidades, donde yo tengo que llegar a ser lo general, no yo mismo, y donde no me es dado crear nada por mí mismo sino someterme a lo objetivo. El sujeto, la subjetividad, es en este caso un error, a pesar de ser lo único de lo que puedo estar realmente cierto, y de ser la única instancia donde efectivamente puedo actuar como yo mismo.

Quien se inclina por lo general busca resultados que son esencialmente independientes de sí mismo como sujeto pensante y como Existencia; es decir, se comporta desinteresadamente, como dijimos anteriormente, pero, por lo mismo, irresponsablemente. Nunca se lo puede interrogar a él mismo por lo sucedido y acontecido en su propio actuar, siempre responderá con el operar de las implacables leyes generales, de lo necesario, de lo que no puede ser de otro modo.

Quien obra como persona, en cambio, está **Existencialmente** interesado en su propio pensamiento, el motivo de su **Existencia** no es lo general sino lo personal. La verdad, en este caso, es su propia apropiación de ella, lo que le pertenece a él mismo, y que es él mismo, de modo que hay en él vida interior y responsabilidad por lo que hace o deja de hacer. Pero apropiarse la verdad, **Existencialmente**, no es para Jaspers la posesión de un concepto sino la interpretación de mis tareas en la situación en la que estoy dado, situación que es común para todos pero que nunca es idéntica para cada uno. Si el apropiarse de la verdad no es la asunción de una verdad objetiva, excluyente, que habla a todos del mismo modo, queda abierto el espacio para que cada cual decida según su propia situación, pero no arbitrariamente, cerrado en sí mismo y sin referencias a nada ni a nadie, sino que siempre en comunicación con otros.

Por eso, apropiarse de la verdad **Existencialmente**, tener fe, en definitiva, no es la emisión de un discurso explicativo de mi pensar, decidir y obrar, no es un conocimiento indiferente y general, sino el vivir de acuerdo con ese mi pensar. La **Existencia** y la fe se viven y son en primera persona, pero se comunican verazmente de forma indirecta: es el propio obrar el que las revela y las manifiesta, no el discurso, que no pasa de ser alusión o cifra, en todo caso algo diferente del pensar legaliforme que abona hechos objetivos. Como en la historia, dice Jaspers, no hay un acto final, ni la realidad deja tampoco de estar en movimiento, la **Existencia**, enfrentada a un mundo móvil, ha de estar siempre en devenir, llamada siempre a hacer cuestión de sí misma, a decidir lo mismo siempre de nuevo en una situación que nunca concluye, y que trae perpetua novedad, sufrimiento, culpa, lucha, imprevisibilidad, azar y contingencia, de modo que **Existencialmente** nadie puede estar seguro de los resultados empíricos de su propia actividad, ni puede esperar de ellos ni la confirmación ni la refutación de su propia fe. También el fracaso empírico puede ser **Existencialmente** verdadero, y en cambio el éxito empírico puede ser la perdición **Existencial**.

Como lo hemos descrito, la **Existencia** es un perpetuo empeño por manifestarse en la existencia empírica, pero también un imperecedero transformarse en la verdad y con la verdad en la que se cree. Para el pensador objetivo la identidad entre el sujeto que piensa y el objeto pensado es completa, de modo que el movimiento y el cambio son siempre pérdida e infidelidad. La continuidad de la vida es en un caso la rigidez doctrinaria, indiferente en el fondo, y repe-

tida mil veces; en el otro, el aspirar inconcluso. La Existencia no es nunca un sistema intelectual, su unidad y continuidad se realiza por medio de la fidelidad, fidelidad que se impone justamente porque hay cambio y novedad, porque la vida no es mera repetición de lo mismo del mismo modo, pero, también, porque es el lugar donde yo debo preservar mi unidad, decidida y debida por mí mismo, y no dispersarme en esto y lo otro.

Partiendo de las consideraciones precedentes, no cabe decir que la fe sea un asunto del pasado, de épocas pretéritas, en que la ignorancia no poseía verdades generales sobre las que hacer pie con-
8 fiadamente, y donde el individuo estaba condenado a afirmarse en sueños, mitos, religiones y leyendas. Hoy como ayer la realidad objetiva es incierta, de modo que nunca se elige sin riesgo e incertidumbre, y sin ambas, la decisión no constituye fe sino un pretendido saber general, impersonal, que hasta aquí se ha demostrado falso y que en realidad es intrínsecamente imposible. Por eso es que la fe, propiamente, no es la asunción de un contenido objetivo sino de mí mismo. Yo soy según mi fe y mi fe es lo que yo soy. El problema no es aquello en lo que tengo fe, que en calidad de tal no es más que una cifra en la doctrina de Jaspers, sino cómo creo en ello, en lo que necesariamente he de creer, porque nunca puedo tener garantías. En el modo de la creencia yo me arriesgo aspirando a un ideal que no es actual, porque en tal caso no aspiraría a él, ya lo tendría, pero que tampoco está en el futuro sino que obra ya hoy, y que no está fuera de mí sino que soy yo mismo. Pero entre lo que soy y lo que quiero y debo ser queda abierto un espacio que se debe cubrir con mi propio proyectarme y moverme, pero no de acuerdo con un plan que yo tenga de antemano o que sea general para todos, sino según las situaciones en las que me veo envuelto, y de los otros que me salen al encuentro y con los que me comunico. La fe es esa dialéctica entre lo que está fuera de mí y que persigo, no obstante ser yo mismo, y aquello que yo mismo soy ahora, pero como un asunto que me concierne personalmente, de modo que aquello a que aspiro actúa hoy en mi modo de ser y decidir. Por eso es conversión, es un perenne llegar a ser desde lo que ya soy.

La fe es un asunto circular y hermenéutico, que yo no pienso meramente sino que realizo aquí y ahora en la medida que creo y cómo lo creo, creencia que radica en la necesidad de vivir en la verdad, auténticamente. Es un escogerse a uno mismo como siendo de cierto modo, y su verdad radica en el modo en que yo devengo

aquello que quiero ser, fundamentándome en mí mismo y en la trascendencia. Transformarse en aquello en lo que se cree, esa es la fe, no la mera enunciación de aquello que se quiere o que sería en general conveniente y aconsejable ser o hacer, la fe es mi propio acto, mi ser efectivo, frente al que me comporto de un modo Existencialmente interesado ya hoy mismo, libremente por lo tanto.

La fe filosófica

De acuerdo con Jaspers, la pregunta por el origen y el destino de nuestra vida no es facultativa, es universal, todos nos las hacemos en cada caso, y es la fe la que responde a lo que esta pregunta supone. Recuérdese su propia fe en el tema de la historia, como lo vimos en el Capítulo 5: *Los límites del estudio histórico*. Pero no se trata de un saber general, calculado ni calculable, que pueda alcanzarse de antemano de acuerdo con un plan racional, porque eso es la objetividad, que tampoco puede ser planificada, ya que en ella siempre ocurre lo inesperado. La fe no es comprensible, aunque es dentro de ella que comprendemos. La fe no es algo irracional, tampoco sabemos qué es la razón pero dentro de ella razonamos. Hay la fe del carbonero, desde luego, pero también hay una fe que es leal consigo misma y que indaga con vehemencia el sentido y los límites de lo que está en su mano conocer, y que recusa todo saber aparente y toda falsedad. La Existencia, que se sostiene en su propia fe, como lo dijimos en un capítulo anterior, no es racional ni irracional sino supraracional.

La pregunta que todos nos hacemos por nuestro origen y destino es sin embargo histórica, de manera que no siempre nos la hacemos del mismo modo. Siempre procedemos de una tradición, donde se ha aclarado el sentido de la pregunta por medio de mi actividad, el carácter del mundo, las producciones míticas, cifradas, científicas, teológicas, filosóficas, etc. Pero todo ello, si bien tiene que ser sabido, debe también ponerse en sus límites. La ciencia por sí misma no puede responder a la pregunta por el origen y el destino propios, pero eso no significa que el hombre de hoy la pueda abandonar, dejar de lado, considerarla irrelevante o suntuaria, porque ella indica dónde y cómo nos encontramos, todo lo cual es esencial para la filosofía, aunque no constituya la sustancia de la verdad y la unidad, que son Existenciales.

En el filosofar, la conciencia de la **Existencia** refiere a su trascendencia, asunto que discutiremos en el próximo capítulo, ambas se hacen presentes en ella. Como en toda conciencia, en la **Existencial** hay un sujeto, la **Existencia**, y un objeto, la trascendencia, pero en esta relación el hombre alcanza su origen, que en calidad de tal ya no puede basarse en nada más, es absoluto, carece de finalidad y no se justifica por ninguna utilidad. No es la lógica de la existencia empírica la que prevalece, sino que en ella se manifiesta la **Existencia** y su carácter incondicional.

Es en el filosofar, y en la operación filosófica fundamental, donde se toma conciencia del ser como Uno, pero así planteadas las cosas la filosofía podría aparecer como un nuevo saber objetivo, cuyo objeto es el ser conocido unívocamente, de modo general y con validez para todos. En este caso la filosofía sería una nueva ciencia, lo que constituye un ideal que muchos filósofos han abrazado, pero, como lo hemos repetido, era un ideal que Jaspers no compartía. Las ciencias estudian objetos particulares, pero de la suma de todos ellos no brota el ser, que sigue siendo lo absolutamente otro visto desde esta perspectiva. Sin embargo, es partiendo del conocer como Jaspers traza la ruta de la fe filosófica. No se trata de un conocimiento científico sino de uno que siguiendo su huella lo trasciende allí donde no puede ya decirse nada positivo ni objetivo. Lo que vamos a describir a continuación es lo que Jaspers denomina la operación filosófica fundamental, el camino en virtud del cual se aclara la fe filosófica. Está tomado de los tres textos donde se halla más sistemáticamente elaborada: Filosofía y existencia, de 1937, La fe filosófica, de 1950, y de La fe filosófica ante la revelación, de 1961, desarrollados con el trasfondo y la reiteración de los conceptos que hemos venido discutiendo a lo largo de todos los capítulos previos.

La operación filosófica fundamental

La operación filosófica fundamental parte de dos hechos incontrovertibles a partir de los cuales caben ciertas inferencias. El primer hecho, que discutimos ya en el capítulo primero, dice que cuando hacemos de nosotros mismos el objeto de nuestro pensamiento nos convertimos en algo distinto de nosotros, y sin embargo seguimos existiendo como un yo pensante que lleva a cabo la actividad de pensarse a sí mismo, aunque no puede pensarse adecuadamente como objeto porque es el supuesto de todo volverse objeto. El segundo hecho, que discutimos ampliamente en el Capítulo 4: *Los*

límites del saber científico, es que todo objeto determinado, cuando se piensa claramente, está en relación con otros objetos. Ser determinado, o ente, significa ser distinto de otros objetos, incluso cuando se piensa el ser en general se lo piensa como opuesto a la nada. En cuanto contenido, entonces, el pensamiento no puede ser nunca todo, nunca es el ser mismo. El ser mismo es a un tiempo sujeto y objeto, pero yo sólo puedo pensar al sujeto o al objeto, es decir, mi pensar está en la escisión sujeto-objeto. Como el ser es sujeto y objeto al mismo tiempo, y como en el pensar siempre estoy en la escisión sujeto-objeto, el ser no se objetiva.

El objeto y el sujeto, entonces, están envueltos en lo que en su escisión se anuncia, pero que no comparece en sí mismo, de modo que el ser no se presenta a sí mismo sino que en él se hace presente todo lo demás. Ahora bien, la conciencia de lo envolvente, es decir, del ser, donde está contenido tanto el sujeto como el objeto, se adquiere en virtud de la escisión, de modo que no da un nuevo objeto ni un saber nuevo sino que transforma mi propia conciencia del ser, que espontáneamente tiende a representárselo como un objeto o un ente más. La del envolvente, abarcador o circunvalante, que son los términos que emplea Jaspers para denominar a lo que se anuncia en la escisión, es una idea vacía porque no representa ni a un sujeto ni a un objeto sino a lo que los envuelve a ambos en su unidad y mutua referencia. Sin embargo, siendo una idea vacía transparenta lo que es, pero indirectamente, porque nunca es visible ni como sujeto ni como objeto, en cuya escisión es donde conocemos. Por eso, frente al abarcador, dice Jaspers, sucumben las metafísicas que han pretendido aprehenderlo como un objeto. El ser mismo no se tiene como un objeto sino en el trascender inobjetivo del conocimiento.

Todo conocimiento se presenta bajo la forma de un objeto que surge de lo sinfinito, como lo discutimos en el Capítulo 4: *Los límites del saber científico*. Los objetos, a diferencia de lo sinfinito e indeterminado son concretos y determinados, múltiples, actuales y posibles, y están relacionados entre ellos de distintos modos. Los objetos, sin embargo, no aparecen como desligados de todo y poseyendo una soberanía absoluta, sino que brotan desde un horizonte sinfinito que está más allá de cada uno y de la suma de todos ellos en general, y que siempre constituye la condición de posibilidad para el surgir de nuevos objetos aún no conocidos, porque en el conocer, como ya ha quedado dicho, siempre persiste algo infinito que no conocemos. Es desde ese horizonte que cada objeto se hace

presente, destacándose de él, aunque ligado a él. Pero ese horizonte así captado y comprendido no es otro objeto sino el abarcador, dice Jaspers, porque no constituye nada determinado ni concreto sino aquello que todo lo envuelve, sin que sepamos cómo ni qué es. Cada conocimiento hace retroceder ese horizonte, sin que por ello se torne él mismo un objeto, aunque los penetre a todos y en ellos se anuncie. Hay un ser desconocido, entonces, que está más allá de los entes conocidos, y si bien entre los objetos yo puedo moverme, ir de uno al otro o rondarlos a cada uno según su propio peso, esencia y magnitud, el envolvente, como el horizonte físico, retrocede en la medida que hacia él avanzo. Todo objeto conocido, dice Jaspers, sobre el trasfondo del abarcador adquiere una cierta profundidad y enigmaticidad.

> *Lo que para mí deviene siempre objeto es un ser determinado entre otros y sólo un modo del ser. El acto de pensar el ser, por ejemplo, como materia, como energía, como espíritu, como vida, etc., se han ensayado todas las categorías pensables, acaba por mostrarme siempre que he convertido en absoluto un modo determinado del ser que aparece en la totalidad de este, hasta conferirle la condición del ser mismo. Ningún ser reconocido es el ser*[51].

En la polaridad esencial sujeto-objeto del conocer, por otra parte, sistemáticamente se ha derogado y ocultado al sujeto, dice Jaspers, por el predominio que en el conocimiento tiene el objeto, aunque el objeto sea correlativo al sujeto. La conciencia tiene un carácter intencional, como sujeto está referida y opuesta a un objeto, pero el sujeto habitualmente pasa inadvertido en el conocimiento, a pesar de que el objeto sólo se constituye como tal para un sujeto. El carácter velado y como en segundo plano del sujeto en el conocer, hace manifiesto que no puedo tener conciencia de mí sin tenerla primero de los objetos, y que cuando fantaseo, percibo, pienso, deseo, etc., lo hago respecto de algo que es distinto de mí y que se me opone, incluso si pienso en mí me opongo y me objetivo en la intencionalidad de la conciencia, aunque yo mismo, como sujeto, sea la condición previa para mis propias cogitaciones y mi propia objetivación. Pero en la relación sujeto-objeto, el sujeto también se nos hace presente como un horizonte no abarcable ni objetivable, y a ese horizonte del sujeto remite todo lo conocido de él.

[51] Karl Jaspers. Filosofía de la Existencia. Pág. 25.

Pero aquello que envuelve a los objetos y al sujeto, el horizonte de cada uno de ellos, dice Jaspers, ha de ser lo mismo, porque si así no fuera no podría verificarse su mutua relación. El sujeto y el objeto están envueltos en un solo y mismo abarcador, que es siempre inobjetivo porque está más allá, por encima y como fundamento de la escisión. El sujeto y el objeto surgen de la profundidad de lo que los abarca, y es en su interior donde se distinguen.

El envolvente es un ser que siendo de algún modo no es ni sujeto ni objeto para nosotros, sino donde ambos se hacen posibles. Por eso no puede caer bajo las categorías habituales del entendimiento con las que se constituye la inteligibilidad. A la luz del envolvente, todo lo captado por nosotros en la escisión sujeto-objeto es fenómeno, no el ser en sí sino fenómeno inteligible. Lo que conocemos objetivamente, entonces, no se nos manifiesta como siendo en sí mismo sino como fenómeno, como fenómeno y no como apariencia, porque Jaspers, como dijimos anteriormente, no supone que haya dos mundos, el del nóumeno y el del fenómeno, sino que el mundo único se nos manifiesta como fenómeno, es decir, ni como mera apariencia ni tampoco como el ser mismo. Lo que el ser sea no es para nosotros un concepto, porque cualquier concepto siempre cae en la escisión, y el ser aparece en el límite del fenómeno, por cuyo intermedio se ilumina y aclara aunque no coincida con él. La fenomenalidad de la realidad es un concepto kantiano, pero a juicio de Jaspers es una intuición que pertenece a toda la tradición filosófica, tanto de Oriente como de Occidente. Kant sólo la habría sistematizado y puesto a la luz metódicamente.

Puesto que todo lo que aprehendemos objetivamente lo aprehendemos en calidad de ente, nunca tenemos el ser en la aprehensión objetiva, porque el ser no es un ente más ni un ente ejemplar sino lo que envuelve todo ente y desde donde todo ente brota. Pero nuestro anhelo por conocer no descansa sino en el ser, dice Jaspers, que no es un objeto sino una infinitud donde no hay objeto ni sujeto y donde todo es Uno. Sin embargo no se trata de lo uno numérico, dice Jaspers. Por eso, lo Uno trascendente va en mayúsculas, y como no es un objeto es en realidad una cifra, donde todo lo que se nos presenta disperso e irremediablemente escindido se unifica y adquiere sentido.

De la plenitud del ser como lo Uno tenemos noticia en la unión mística, dice Jaspers, asuntó que trató extensamente en la PSICOLOGÍA DE LAS CONCEPCIONES DEL MUNDO, y donde la describe como una expe-

riencia inefable en la que el yo y los objetos se disuelven de modo inconcebible, experiencia de la que sin embargo no se puede hablar, en tanto que alude a algo inobjetivo e inobjetivable, lo que los mismos místicos siempre han reconocido a través de su enunciación del ser por medio de la *coincidentia oppositorum*. Pero el conocimiento místico, sin embargo, no es un conocimiento filosófico, el único que Jaspers y los filósofos *qua* filósofos conocen y experimentan, de modo que es filosóficamente inútil, toda vez que la filosofía se realiza dentro del mundo fenoménico y no fuera ni por encima de él. En la mística, dice Jaspers, desaparece el pensar que se realiza en la escisión sujeto-objeto, pero pensar en la escisión es el único instrumento con que el filósofo cuenta. No obstante, dentro del mismo pensar, sin salir de él hacia un más allá, se experimenta la trascendencia como envolvente en el límite de la escisión sujeto-objeto.

La clarificación del abarcador, no su determinación, se materializa en el mismo pensar por medio de esta operación filosófica fundamental. El envolvente no es sabido con la claridad con que conocemos los objetos, pero en la escisión se hace transparente su inobjetividad, y sabemos de él sin propiamente saberlo. Por eso, frente al envolvente ya no pensamos, porque en él carece de sentido la escisión sujeto-objeto en donde siempre se realiza nuestro pensar. Aludiendo a él se verifica esa transformación de nuestra conciencia del ser que mencionamos previamente, donde el ser deja de ser entendido como objeto y como sujeto y se entiende más bien como algo que siendo presente y actual ilumina y esclarece, dice Jaspers.

Ya dijimos anteriormente que en la fe estamos involucrados nosotros mismos, de modo que la fe filosófica, de acuerdo con Jaspers, consiste en esta mutación, conversión, transformación, y renacimiento que significan la nueva conciencia del ser acontecida en nosotros en razón de lo envolvente, y no en la mera aprehensión de un objeto conocido con validez general. En efecto, el ser como luminosidad que lo aclara todo, aunque también como oscuridad y tiniebla impenetrables, es aprehendido en el límite de la escisión sujeto-objeto, pero en el seno del filosofar y del mundo fenoménico que el filósofo nunca abandona. En el origen que lo envuelve todo, dice Jaspers, reconozco mi propio origen, y a la realidad fenoménica se la percibe como un velo que no me es dado rasgar. Por eso, el lenguaje filosófico del envolvente es también cifrado, simbólico, sin validez general, y no un conocimiento del ser como objeto.

Los modos del envolvente

Si el envolvente no puede ser pensado, porque siempre pensamos en la escisión sujeto-objeto y el envolvente no es ni sujeto ni objeto, nuestra invencible tendencia a pensar objetivando nos lleva representárnoslo de dos maneras. Como mundo, en primer lugar (mundo que, siguiendo a Kant, considera Jaspers una idea en la cual se presentan todos los entes), y en segundo lugar, como sujeto que conoce el mundo y a sí mismo a través de las categorías del entendimiento.

En la existencia empírica existimos en un mundo concreto constituido de mundo interior y exterior, frente al cual reaccionamos y actuamos por medio de nuestros impulsos, deseos y pensamientos. Como espíritu creamos y desarrollamos un mundo pleno de sentido a través del arte, la ciencia, las instituciones, el Derecho y el Estado. Como Existencia me patentizo en la incondicionalidad y comunicación con los otros. El mundo, tal como se me aparece, es materia, vida, espíritu y Existencia. Pero ni el mundo ni yo, tal como aparecemos, somos uno ni se transparenta su unidad, porque la unidad no está en la inmanencia, que siempre apunta a lo que la envuelve.

Con la operación filosófica fundamental el envolvente se aclara preguntándonos qué y en qué sentido es lo que en la cisura se manifiesta. Como el envolvente no puede tornarse objeto, lo pensamos alternativamente como sujeto y objeto, aunque no es nada de ambos. Todo nuestro conocimiento fenoménico se realiza por medio de la referencia a esas cuatro experiencias fundamentales, materia, vida, espíritu y Existencia, pero todas ellas aluden a distintos modos de lo envolvente, y en cada uno de ellos la verdad posee un sentido peculiar.

> *Estoy aquí, Existo como ser pensante y como espíritu. Lo común a estos tres orígenes es el mundo. Pero el mundo no satisface la pregunta de cómo me hallo en él, ya que soy consciente de mi propia libertad en la que llego a mí mismo como posible Existencia. Yo no soy por mí mismo, no me he creado a mí mismo. En la Existencia nos tornamos idénticos con el origen en la incondicionalidad de la decisión histórica por medio de la reiteración del amor y de la razón que ahonda sin fin, en la lucha amorosa entre hombres presentes entre sí y unidos al otro en lo eterno*[52].

[52] Karl Jaspers. LA FE FILOSÓFICA ANTE LA REVELACIÓN. Pág. 117.

Lo que acontece en la **Existencia** se patentiza por una comunicación indirecta, por un obrar que en tanto referido al envolvente puede negarse en la discusión objetiva. La conciencia en general muestra sin más lo que muestra, en lo que todos asentimos o discrepamos según el ejercicio de nuestro común entendimiento, pero el cercioramiento de la posible **Existencia** es ya indicio de habernos hecho otros, de que nuestra conciencia ha mutado.

En los otros casos la conciencia está dirigida a objetos y a sí mismo en la conciencia de sí. La Existencia, en cambio, es el sí mismo que se refiere a sí mismo y en ello se sabe referida al poder por el que es puesta. La existencia es libertad: pero no de la arbitrariedad de la existencia empírica, ni de la unanimidad en la exactitud de la conciencia en general, ni de la fantasía creadora en la esfera del espíritu, sino de un modo inaprensible: es libertad que no es por sí misma sino que puede faltarse. Es libertad, mas no sin la trascendencia por la que se sabe regalada[53].

La **Existencia**, por eso, no sólo es un proceso más en el mundo, sino origen desde alguna otra parte que se manifiesta en el mundo, dice Jaspers, porque a fin de cuentas puedo amar, creer y decidirme, aunque sin saber cómo es que lo puedo hacer; la **Existencia** es nuestro propio origen, pero no es objeto ni realidad verificable o perceptible, por eso es distinto decir yo soy, respondiendo desde la existencia empírica o desde la **Existencia**.

Ontología y perijontología

La objetivación del conocer nos conduce al envolvente inobjetivo. Como dice Jaspers, para la orientación filosófica precisamos de la objetivación, a fin de cerciorarnos por su medio de lo inobjetivable. Por lo tanto, primero elaboramos las múltiples objetividades para actualizar los modos de lo envolvente, pero para después abandonar estas objetividades y cerciorarnos de lo envolvente. Nuestra conversión hacia lo inobjetivable precisa de estas objetividades, sin las cuales no hay conciencia de nada, pero, también, necesita prescindir de ellas.

[53] Karl Jaspers. La fe filosófica ante la revelación. Pág. 112.

Ahora bien, la filosofía, en su aclaración del envolvente, no puede conducir a una ontología. Por un lado, como dijimos anteriormente, se trata de un saber en el no saber, de modo que partiendo de un no saber no es posible realizar un proceso deductivo. En segundo lugar, en tanto que lo que el ser sea depende de mi propia apropiación, yo mismo estoy históricamente involucrado en él de modo que no puede ser un concepto de validez general. Por estas dos razones no es posible establecer un discurso ontológico que valga para todos del mismo modo siempre. Pero no por eso la captación del envolvente es un encerrarse en sí mismo ni invalida la posibilidad de la comunicación, es decir, de poner en común lo que es común a todos, aunque no en el modo tradicional de la ontología. La filosofía, en su comunicar esencial y propio de ella, ya no es ontológica, sino lo que Jaspers llama periojontológica. La operación filosófica fundamental, entonces, conduce a un conocimiento periojontologico y no propiamente ontológico.

En la perijontología jaspersiana no se buscan los estratos del ser sino los orígenes de la relación sujeto-objeto; no una serie de definiciones conceptuales tomadas del mundo objetivo sino el fundamento perijontológico de aquello donde surge el sujeto y el objeto de consuno y referidos recíprocamente. Los modos de la trascendencia no se pueden deducir ontológicamente a partir de los objetos ni del cercioramiento del envolvente. El entendimiento no puede fundarlo todo. Con el entendimiento de validez general todos somos conducidos a un límite. El abarcador no es un objeto ni puedo pensarlo como tal, es inobjetivo, nada se puede decir de él con validez general.

Aquí, finalmente, se hace presente la gran disyuntiva de la fe: lo que el ser sea depende de lo que yo decida respecto del abarcador, decisión que depende del que yo soy. Según sea mi decisión así es el ser para mí y así soy yo mismo. Y frente al envolvente me caben dos actitudes: es en realidad el ser o es en realidad nada, en ambos casos algo incomprensible. Como yo no puedo fundamentar con el entendimiento, que remite a los objetos, algo que no es objeto, lo que sea al abarcador (cualquiera sea mi decisión, o el ser o la nada), es el resultado de mi fe. Ahora bien, nada me asegura que mi decisión sea cierta, de modo que la fe es un riesgo y una aventura. Yo puedo decidirme por lo que es verdadero o falso. Yo decido respecto del ser, y él es según yo soy, pero no por ello el ser es lo que yo decido, puedo equivocarme en la elección. Mi decisión está referida a lo otro,

que en un caso me sostiene en el sentido, a pesar de las situaciones límite, o que me anega en el sinsentido, con ocasión de ellas.

Por eso, la fe no es algo racional ni irracional sino supranacional como lo discutimos en el Capítulo 3: *Historicidad, voluntad y libertad de la Existencia*. No es algo meramente negativo, dice Jaspers, ni lo oscuro ni lo contrario al entendimiento ni lo ajeno a toda ley: siempre está en alianza con el saber y quiere lo susceptible de saberse. De allí que no se puede filosofar ni sin ciencia ni con nada que no se pueda interrogar, aunque no sea respondido al modo objetivo. No es susurro ni imaginación, tampoco un saber general sino autoconvicción. Pero no sólo es mi convicción sino también su contenido. La fe es un todo de sujeto y objeto, todo dispuesto en un círculo que remite a sí mismo. Quien piensa que la fe no es más que un contenido sólo cree en objetividades, y cae en las clásicas tesis y dogmas racionales, pero entonces no cree, sabe, aunque falsamente.

La fe es una, sujeto y objeto al mismo tiempo, pero como en todo separamos en ella un sujeto y un objeto: la vivencia del abarcador, que no se basa en algo finito pero se apoya en ello, y el abarcador mismo, que es inobjetivo. Por eso, la fe, dice Jaspers, no puede tornarse confesión ni dogma. La fe, entonces, es vida vivida desde lo abarcador, un guiarse y cumplirse en ello, y aunque fluctuante, es también absoluta.

Pero a juicio de Jaspers hay algo en nosotros que se revela contra el abarcador y quiere tangibilidades, aunque con ellas desembocamos en esa superstición donde se habla de la trascendencia como un objeto finito más. Lo que en la fe es objetivo tiene que permanecer en movimiento y evaporarse, la fe se encuentra en una dialéctica fundidora y anuladora donde el ser se presenta desgarrado en un comprender de lo absurdo; y no puedo ser fuera de las condiciones de finitud del mundo y tal como éste se me presenta.

Los contenidos de la fe filosófica

Se espera de la filosofía, dice Jaspers, una comprensión obligada mediante el entendimiento, un algo que cualquiera tenga que entender como justo, un saber y no un creer. Pero la filosofía no invoca revelación ni autoridad sino libertad, y lo que comprende es más de lo que cabe en el entendimiento. Ahora bien, aquello que capta como el ser mismo y el ser sí mismo verdadero es su fe, y lo que está

en el dualismo sujeto-objeto es, en su finitud, un trampolín para el trascender. Respecto de él mismo, dice Jaspers:

> *Yo no sé si creo, pero se apodera de mí una fe tal que me arriesgo a vivir a base de ella. En el filosofar siempre habrá la tensión entre lo indeciso de la predicación fluctuante y la realidad del comportarse decididamente en una situación histórica. El hombre, libremente convencido de todo lo que toma de su ambiente cree también oír la voz de Dios, pero sin garantías de lo que Dios quiere, y aunque requiere del juicio de sus contemporáneos el único decisivo es el de Dios, aunque lleno de incertidumbre. En la fe filosófica, sin embargo, la voz de Dios es el juicio del hombre sobre sí mismo. El hombre sin ser se ahoga en su ser así, la fe es la creencia del hombre en su posibilidad, y en ella manifiesta su libertad*[54].

Preguntar por la fe es preguntar por el que pregunta, toda vez que la respuesta es indisoluble de lo que nosotros mismos somos. La fe no es un saber nada o de nada sino un saber sin objeto, porque un Dios demostrado no es Dios, y sólo quien parte de él puede buscarlo, dice Jaspers. Dicho lo anterior, de suyo se comprende que los contenidos de la fe remiten al que los tiene, son él mismo, y no algo de validez general. No obstante, se puede aludir a ellos en toda su generalidad, sin que por ello pretendan ser ni una confesión ni un dogma ni nada en lo que todos hayan de asentir.

El primer contenido de la fe filosófica, para Jaspers, es que la trascendencia, envolvente, abarcador o circunvalante se llama Dios, aunque no hay pruebas de su existencia. Ahora bien, afirmar que Dios es, de ningún modo significa afirmar qué es Dios. En segundo lugar: hay la exigencia absoluta, que a diferencia de la existencia empírica tiene su origen no en lo objetivo sino en nosotros mismos, porque en ella nos sostenemos para ser según nuestra libre y debida decisión, y no porque la enuncie una autoridad ni porque pretenda una finalidad aparte de la de ser. En tercer lugar, la realidad del mundo tiene una existencia que desaparece entre la Existencia y Dios. El fluctuar de todo lo conocido, el carácter de interpretación de todo conocer, el que todo se dé en la escisión sujeto-objeto, revela que nada de ello es el ser en sí. En el mundo ocurren una pluralidad de lenguajes de lo abarcador, de modo que el mundo es el encuentro

[54] Karl Jaspers. La fe filosófica. Pág. 36.

temporal entre la **Existencia** y la trascendencia, de lo eterno que somos en tanto que creados y de lo eterno en sí, y aunque lo que aparece en el tiempo no es un conocimiento directo de Dios, conocer el mundo es el único camino para conocerlo, y la realización en el mundo es la única realización **Existencial**. Sin mundo, dice Jaspers, nos perdemos. Por eso es que la fe filosófica, para Jaspers, se podría también llamar fe en la comunicación, la que se sustrae a una verdad absoluta que justifique nuestro desamor, soledad e incomunicación por la creída posesión del ser mismo. La verdad es lo que nos une, y la verdad tiene su origen en la comunicación y en la razón.

Los contenidos de la fe incrédula

Puede parecer un contrasentido, y de hecho lo es, mentar una fe incrédula. Pero ya dijimos que frente al abarcador, ya sea que optemos por el ser o por la nada nunca lo hacemos basados en argumentos provistos por el entendimiento sino por medio de un salto, que es la fe. La incredulidad filosófica es una fe negativa, su fundamento radica en negar los contenidos de la fe filosófica, pero como la verdad filosófica no es la única del mundo, y como está abierta a todo lo que en él acontece, no puede menos de oír a la incredulidad y tasar sus argumentos.

Para el incrédulo, en primer lugar, no hay Dios, el mundo se basta a sí mismo. Sin embargo, nadie sabe lo que es el mundo; lo que conocemos está en perspectiva y guarda relación con métodos distintos en tanto soporten nuestras interpretaciones. En segundo lugar, para el incrédulo no hay nada incondicional, todo deber está inscrito en las convenciones sociales. Pero negando la incondicionalidad se niega también la libertad. En tercer lugar, el mundo es todo, y lo que no es él es fantasía e imaginación. Pero así la incredulidad absolutiza nuestro ser psicológico y cae en el piscologismo.

El abarcador no anula mi libertad, afirma Jaspers, y con ello mi responsabilidad; no se me impone de un modo determinado, sino que sigue siempre abierto, y ante él me cabe comportarme como si todo se sustentara en un inconsciente ilimitado, donde lo que me viene a presencia lo hace desde un fondo en realidad vacío y carente de sentido, pero también, como si fuera una plenitud absoluta. Aquí ya no hay respuestas intelectuales: lo que el ser sea depende de mi propia decisión, y mi propia decisión depende de lo que yo soy. En un caso me pierdo en el abismo sin sentido de la nada; en el otro busco mi propia plenitud en la del ser. Pero en las dos hay un acto de

fe, no un saber objetivo. Cómo no hay argumentos de validez general para decidirme en un sentido o el otro, yo sigo siendo libre, nada me fuerza a decidir en un sentido o en el otro. A mí me cabe obrar con toda honradez y sinceridad, pero si es la nada la que me sale al encuentro, mi Existencia se reduce al sinsentido de mi existencia empírica. En cambio, decidirme por el ser frente a la nada lo torna la fuente de mi querer, de mi voluntad y de mi actividad, de mi ser yo mismo incondicionalmente.

Como la realidad retrocede lentamente cuando queremos conocerla, la incredulidad, dice Jaspers, se aprehende en la absolutización de realidades particulares. Aunque el mundo se nos presenta como incoherente e inabarcable, la incredulidad lo convierte en una imagen coherente, por lo mismo vive en la apariencia y en imágenes. La incredulidad no está nunca en el ser sino en sucedáneos, que tomados por el ser son mera superstición. De acuerdo con Jaspers, la incredulidad ha adoptado, históricamente, tres formas: la demonología, la divinización de hombres y el nihilismo.

En la demonología, lo inmanente no es lenguaje de la trascendencia, no es cifra, sino la trascendencia misma. Como la realidad se nos presenta escindida y en polaridades, en la demonología la trascendencia también está escindida y en polaridades. Como dividida, la trascendencia es el bien y el mal. Ambos son divinos, tienen el mismo rango, son ineludibles y manifiestan la plenitud de lo real. En la mitología, en las creaciones poéticas o en la doctrina maniquea, estas dos fuerzas mueven al mundo en un mismo plano. Como consecuencia, la divinidad es también la crueldad y la destrucción. Identificándose con aquellas fuerzas, en distintos modos y maneras, el hombre se eleva a lo demoníaco, que santifica todos los impulsos humanos. Pero lo demoníaco, dice Jaspers, es el porfiado quererse a sí mismo en el desesperado querer ser uno mismo, tornando al yo contingente en un absoluto que acepta un destino que se adueña de sí mismo, y lo hace totalmente indiferente tanto para su propio destino labrado por sí mismo, como para el ajeno. Una fría e indiferente incomunicación son los gajes de lo demoníaco, cuando no una crueldad activa. Sin embargo, nada de lo que vemos en el mundo es la trascendencia, de ella no podemos hacernos ninguna idea, y toda idea de ella no es la trascendencia misma sino su cifra. Por ende, lo bueno y lo malo, tal como nos lo representamos en la escisión sujeto-objeto, no son la trascendencia sino lo inmanente del mundo.

A nuestro entender, la divinización del hombre ha ocurrido en todas las épocas, incluso en la nuestra, como por ejemplo el culto a la personalidad en los países comunistas. Los hombres, con su desenfreno y terquedad habituales, dice Jaspers, suscitan a los tiranos que los sojuzgan a todos, porque quien no obedece la ley libremente se ve obligado a cumplirla a la fuerza. Sin embargo, el tirano, que es un instrumento del mal para castigar el mal, se vuelve objeto de divinización, imponiendo una obediencia incondicional. La divinización de hombres es un fenómeno repetido desde la antigüedad, recuérdese las de Julio César o Augusto, pero también se ha divinizado a filósofos, charlatanes, cantantes, actores de cine, etc., porque se ve a ese individuo particular como la realización del ideal humano, y se tiene la esperanza de someterse a él. La fe filosófica, sin embargo, no olvida que el hombre es finito e imperfectible. Como en lo demoníaco, en la divinización de hombres se toma por divino algo que es inmanente al mundo, y que a la larga decepciona, pero como siempre, ante los ídolos termina sacrificándose la razón, la libertad y la voluntad.

El nihilismo es la forma más radical de la incredulidad, la que filosóficamente no sólo presenta los argumentos más fuertes sino que, a juicio de Jaspers, es realmente irrefutable. En efecto, yo puedo elegir la nada porque creo en ella como el fondo de todo y sustancia trascendente del abarcador. Mientras que la demonología y la divinización no pasan de ser sucedáneos de la fe, el nihilismo es la incredulidad absoluta, donde cualquier contenido de fe y de razón caducan. Todo se presenta como condicionado y relativo y sin ningún terreno firme ni ningún ser en sí. En el nihilismo, en tanto que desenmascaramiento, nada se reconoce como verdadero, y todo es lícito. Sin embargo, dice Jaspers, así no puede sostenerse ninguna vida, el nihilista sólo puede seguir viviendo a instancias del deseo y la voluntad de poder, es decir, de acuerdo con una fe en la vitalidad, y por ende también con un sucedáneo de la fe, pero entonces se suprime como nihilismo porque se reconocen proposiciones finitas, se absolutizan las vivencias y se niega la posibilidad de la libertad y de lo incondicionado. En el nihilismo radical cada proposición finita admitida tiene que ser a su vez negada, al tiempo que negada su negación, de modo que se cae en un torbellino donde no se sostiene nada y donde es imposible la comunicación.

No obstante, los tres contenidos de la incredulidad, a juicio de Jaspers, igual que lo verdadero, viven enderezadas a lo Uno. En la realidad del mundo la desesperanza ante las situaciones límite es in-

eluctable, y para toda fe subsiste la posibilidad de la nada, ninguna tiene derecho a presumir de una seguridad objetiva. El nihilismo es irrefutable, y quienes pasan por alto sus objeciones, las injusticias y sufrimientos del mundo, pueden ser más mendaces que el nihilista. La fe se cumple de cara a las situaciones límite, entrando en ellas con los ojos bien abiertos.

> *Nada tengo que proclamar. Lo único que reclamo es que se examine en base a la propia esencia sin limitarse a seguir los preceptos ajenos, sino que a lo sumo lo tomen como una invitación a cerciorarse por su propia cuenta*[155].

Pero en lo refutado persiste una verdad que delata la dirección hacia lo Uno de la incredulidad. En la incredulidad, a la postre, también se manifiesta la verdad. En la demonología se presenta de cierto modo la fisonomía de las cosas encerradas en la mitología, cuya superación o abandono empobrece la **Existencia**. En la divinización, se reconoce que lo único genuino para el hombre es el mismo hombre. Hay algo de esto, dice Jaspers, en la posibilidad de una frase que dice que el hombre está hecho a imagen y semejanza de la divinidad. Los grandes hombres son para los que les siguen un modelo y un posible camino de ascenso, aún con todos sus defectos. En el nihilismo, por último, se pronuncia lo inevitable para el hombre sincero, dice Jaspers, la desesperación ante lo insuperable de las situaciones límite.

Pero a su juicio, la demonología, la divinización y el nihilismo pretenden alcanzar la verdad con un instrumento demasiado corto, esa verdad, por otra parte, sobre la que siempre vuelve a caer la niebla y que como inasible e invisible parece quedar reducida a la nada. La fe, por último, se obtiene siempre en base a la incredulidad, y quien no conoce la incredulidad no realiza ninguno de sus contenidos de forma consciente.

El porqué de la fe filosófica

En la decisión por el ser no hay un nuevo saber determinado, una solución intelectual del problema del ser ni mucho menos una renuncia a la inmanencia; es en la existencia empírica donde por

[155] Karl Jaspers. La fe filosófica. Pág. 155.

medio de mi hacer el ser se manifiesta como soporte trascendente, porque todo lo que no soporta la trascendencia carece de sentido y se hunde en la nada, dice Jaspers. En el ser me hago libre frente al mundo en la manifestación de mi posibilidad, origen y meta, sin poseer para ello conceptos suficientes. Pero aunque no lo puedo demostrar y carezca de validez general, el ser, dice Jaspers, tiene para mí una existencia avasalladora, histórica, incondicional, en la cual vivo como conciencia absoluta. El ser es una presencia cierta que se me hace manifiesta en tanto yo soy yo mismo. Y no es puro subjetivismo, porque de la pura fantasía, y de la nada, nada se produce; en cambio, a través del ser me produzco yo como yo mismo, transformando mi existencia fenoménica.

Sin embargo, la fe es un salto, un riesgo y una aventura que entra en la oscuridad y ambigüedad de la trascendencia. Dios no es igual a nadie ni puede conocerse por imágenes, pero la filosofía moderna, dice Jaspers, ha dejado a un lado, y con gusto, la cuestión de Dios. Sin embargo, la filosofía es comunicación, debe por ende hablar de todo y hallar el modo de decirlo, y no puede escudarse con aquello de que es mejor callar de lo que no se puede hablar. Las pruebas de la existencia de Dios, en cambio, que nos ahorrarían la fe, pretenden inferirlo a partir de lo finito e inmanente, pero así lo tornan algo finito e inmanente, no trascendente, de modo que no prueban nada. Es más, un Dios probado no sería Dios sino un objeto del mundo. Dios no es cierto como un contenido del saber sino como presencia para la **Existencia**, sin embargo, propiamente, en ella no se prueba sino que es el lugar para su posible certeza. Como Dios no es sabido por nadie, ningún hombre debe entregarse a ninguna autoridad en el mundo que pretenda saberlo, siempre conserva la responsabilidad de sí mismo. La fe preserva la libertad.

Sólo el silencio ante el ser puede aceptar lo más espantoso como sus decretos, porque allí donde comprendemos hemos puesto nosotros lo necesario para la comprensión, todo lo determinado se expresa en forma humana, y por lo mismo es parcial y falso como totalidad. Dios no está en un saber, dice Jaspers, sino en la práctica de la vida, en la permanente ambigüedad de lo objetivo, donde el hombre se engendra a sí mismo en su propio quehacer, en el origen que todo lo gobierna y lo unifica, incluso en el fracaso. La filosofía sólo puede despertar, recordar, confirmar, ayudar, guardar, pero lo esencial tiene que ponerlo cada uno por sí mismo, arriesgarse a sí

mismo y responder por sí mismo. La fe no es un contenido objetivo, la creencia en algo sabido, como ya dijimos, sino una actividad en que yo dispongo de mi ser empírico, de mi conciencia en general, de mi espíritu y mis ideas, tomándolas entre mis manos por medio de mi propia conversión realizada con entera libertad. Ya no soy mera existencia empírica sino que soy el que debo ser, vengo a mí mismo a través del continúo ejercicio de la libertad manifestada en la existencia empírica. Y sólo por medio del ser, donde me cercioro que no todo es existencia empírica, experimento esa posibilidad.

Por eso, el hombre ha de vivir frente a Dios sin intermediarios, dice Jaspers, porque en su silencio objetivo sólo habla a través de mi libertad, libertad de la que yo sigo siendo siempre el único responsable. No hay un saber seguro, no cabe por ello el fanatismo que quiere imponer a todos la misma verdad. En mi inseguridad, he de arriesgarme en preguntas y respuestas que son siempre mías, tanto las preguntas como las respuestas, aunque por su intermedio pareciera oírse la voz de Dios, pero sin que nadie, ni siquiera yo mismo, pueda dar de ello garantías.

Nuestra **Existencia**, como hemos aclarado en los capítulos anteriores, no es un puro conocer sino un hacer ejercido por la voluntad. Por eso, del conocimiento perijontológico de lo envolvente brota como **Existencialidad** la voluntad de lo Uno, que es un salto en el límite que anticipa la unidad, como dice Jaspers, y no como una construcción intelectual, sino como realización efectiva, aunque siempre incompleta, de todas las formas en que se presenta el envolvente, lo que dota de coherencia o incoherencia a mi actividad en todas las escisiones, saltos y límites a través de los cuales yo mismo devengo esa unidad querida por mí y debida por mí, en un incesante esfuerzo clarificador que nunca descansa en lo sabido. La unidad de lo envolvente y la mía propia, no obstante, son un objetivo inalcanzable e incognoscible filosóficamente, pero en tanto opera allí mi decisión sobre su carácter, opera también, retroactivamente, sobre mí mismo, estimulando la búsqueda y realización de mi propia unidad y manteniéndome en una eterna aperturidad que nunca alcanza su meta. La fe filosófica es esta creencia en la unidad en virtud de la cual yo mismo me unifico, no en el sentido de alcanzar un estado final sino en el de estar siempre llegando a ser uno en el impulso de la fe.

Pero siempre surge la pregunta ¿porqué tiene que ser esto así? Para Jaspers, como lo dijimos en el capítulo sexto, los hombres son las encarnaciones singulares del poder ser libres y racionales, de modo que la fe se explica por la libertad. Allí donde hay un saber objetivo hay autoridad. Si Dios se presentara y hablara, como dice Kant, ya no cabría decir nada sino asentir. Dios sería una autoridad, y el hombre no sería libre ni le cabría decidir respecto de sí mismo nada esencial.

La fe filosófica, en Jaspers, es también un pensar, un conocer y sobre todo un hacer donde yo mismo estoy en juego. La ciencia se ocupa de los objetos en el mundo, la filosofía, en cambio, del principio y origen según el cual vivimos. Por eso, la fe no se opone a la ciencia, sus objetos son disímiles. La polémica está dentro de la propia fe, porque allí sí que radica una enorme diferencia. Una es la fe filosófica, que acabamos de repasar, la otra es la fe revelada, que ahora vamos a discutir.

El problema de la fe revelada desde la fe filosófica

Jaspers dedicó a este tema uno de sus libros más voluminosos, LA FE FILOSÓFICA ANTE LA REVELACIÓN, de modo que no es posible, ni sumariamente, agotar lo esencial de su postura, llena de matices, análisis históricos y debates teológicos y filosóficos. Karl Löwith, sin embargo, ha caracterizado la fe de Jaspers como una versión laica del cristianismo. Hagamos constar que estos juicios de Löwith están hechos en 1935, es decir, antes de que apareciera tanto LA FE FILOSÓFICA, que es de 1950, como el anteriormente citado, que es de 1962. Löwith toma como base lo que está dicho, de modo muy general, en el tercer tomo de FILOSOFÍA, de 1931, que además está centrado en la metafísica y en la dilucidación de las cifras, y en lo publicado en EL AMBIENTE ESPIRITUAL DE NUESTRA ÉPOCA, de 1933. A nuestro juicio, aquel autor, basado en analogías muy laxas, ha dado por zanjado un tema que aún no estaba desarrollado en todos sus matices por el propio Jaspers. El jesuita Gerardo Remolina Vargas realizó un amplio debate con las ideas sostenidas en LA FE FILOSÓFICA ANTE LA REVELACIÓN, y desde luego no coincide plenamente con ellas aunque las considera una base fundamental para el diálogo entre la fe filosófica y la revelada.

La fe revelada

La revelación religiosa, dice Jaspers, se presenta como la participación y comunicación directa, corporal, de Dios en el tiempo y el espacio: Dios ha irrumpido en la historia y ha dicho su palabra. Cualquiera sea el juicio que esto suscite, la revelación ha sucedido como un efectivo hecho histórico, que no se puede negar a la luz de las consecuencias reales observadas por milenios. Sin embargo, Jaspers considera que es filosóficamente extraño, porque la fe revelada, que apela a un hecho histórico, no se demuestra con pruebas históricas, las que como todo en la historia siempre conducen a la incertidumbre y la ambigüedad, sino que se cree por medio de la fe, que sin embargo no está a mi disposición sino que depende de la gracia. No creyendo me hago culpable, dice Jaspers, no obstante, el no creer acontece porque no se me ha concedido la gracia.

Pero como en el caso de la fe filosófica, la fe revelada, cuando es real, conduce a la conversión del individuo, conversión que en este caso no se obtiene desde sí mismo, como en la filosofía. El que filosofa, según Jaspers, hace la experiencia de la realidad de una revelación que procede de Dios, pero que necesita, además, de la interpretación humana, de modo que en calidad de interpretada no corresponde al pensamiento mismo de Dios. El hombre no se puede justificar en Dios, siempre ha de responder de sí mismo y de sus interpretaciones. Por eso, la fe revelada no se puede subsumir como una especie dentro del genero revelaciones, porque ella es al mismo tiempo única y la única verdadera; de allí que la revelación religiosa, como dice Jaspers, se hace objeto de fe en el seno de una Iglesia, no hay fe revelada sin comunidad de culto, oración y teología, nada de lo cual es propio de la filosofía.

Pero si Dios ha hablado ¿como reconocer su palabra? ¿Cómo saber que Dios se ha revelado en un acontecimiento único? Como prueba de la revelación se apela a las profecías, pero las profecías son falsas, escritas mucho tiempo después de que han ocurrido los hechos profetizados. El milagro, por otra parte, es imposible en el mundo, e indemostrable, no es más que el testimonio de los creyentes, una realidad humana, por lo mismo, que brota con ocasión de la fe religiosa como un signo que guía. La piedra de escándalo para la **Existencia** y la fe filosófica, sin embargo, no son ni las profecías ni los milagros sino la corporalización de la trascendencia, porque a juicio de Jaspers, así se la inmanentiza y objetiviza, haciéndola

presente en el tiempo y el espacio como algo general. Pero de ese modo, el inobjetivable envolvente de todo envolvente, lo incondicional, se torna universal, aunque las posibilidades de manifestación de la trascendencia sean infinitas e históricas. Dios, en realidad, se ha manifestado de diversos modos y abierto muchos caminos, dice Jaspers, en relación con la historicidad de cada Existencia.

Resistirse a la fe revelada, a su juicio, es la consecuencia de la fe en la Existencia, creada libre por la trascendencia, y que halla en su propia historicidad la revelación que le es apropiada. Lo filosófico es renunciar a la revelación real en beneficio de las cifras, en el movimiento de su ambigüedad que no las torna jamás ni autoridad ni dogma, y que permanecen siempre necesitadas de comunicación entre los hombres, quienes vienen obligados a hablar entre sí pero no a rezar juntos. La fe filosófica está abierta a todos los hombres por el sólo hecho de ser hombres, y carece de garantías divinas. La fe revelada, en cambio, sólo puede entenderla el creyente. Sin embargo, nada de esto, a su juicio, la hace falsa, y si bien la revelación religiosa no se la puede esperar *a priori*, tampoco se la puede justificar *a posteriori* por algo universal; la revelación no es posible ni imposible, y como acción de Dios se justifica en el hecho de que quien la oye acepta lo que Dios ha obrado, es decir, se convierte.

Jaspers no ha opuesto, como es habitual, argumentos científicos frente a la revelación, porque el conocimiento científico natural y la fe no apuntan a lo mismo. Por lo demás, ¿qué es la razón natural? pregunta Jaspers. La idea de una naturaleza procede de la filosofía estoica, donde era un concepto omnicomprensivo que incluía a Dios y la libertad, encerrando en sí misma todos los opuestos, incluso la magia, la adivinación, y la religión. Todo se estimó natural en el estoicismo. Es que accesible al filosofar, agrega Jaspers, es todo aquello que es accesible a los hombres abiertos al ser y a sí mismos, de modo que lo que sea el hombre natural está por resolver. El mundo fenoménico apunta, en la gnoseología jaspersiana, al ser, el fenómeno no lo oculta sino que lo revela y hace posible el trascender. Todo conocimiento, por otra parte, es particular y perteneciente al mundo del fenómeno, el conocimiento total es imposible, y la verdad como totalidad es Existencial, algo muy diferente del conocimiento del fenómeno. Ni la fe, ni la naturaleza religiosa ni la filosófica se pueden demostrar, pero, dice Jaspers, no existe ninguna mera naturaleza separada de lo sobrenatural, la naturaleza del hombre no se reduce a ciencia objetiva y psicología sino que en su esencia se sabe

regalado, y como **Existencia** contempla el mundo e intuye lo que ve movido por las cifras. La referencia a la trascendencia es aquello de lo que vivimos, dice, en ella nos percatamos del estar en camino o lo estamos buscando o bien poseemos una confianza imprecisa. Ahora bien, la filosofía hace entender al hombre qué entiende y qué no entiende, y la fe revelada es algo que filosóficamente no se puede entender, pero no por ello, dice Jaspers:

> *Lo que no entiende no tiene por ello que negarlo, ni que dejarlo a un lado como algo indiferente*[56].

El diálogo entre filosofía y religión

Por lo pronto, hay un paralelismo entre los problemas filosóficos y religiosos. El Dios único, la trascendencia, el encuentro hombre-Dios, los mandamientos de Dios a la conciencia, la evolución histórica, el abordaje de los problemas del sufrimiento y de la culpa, el mantener la mente abierta a lo inexplicable, son todos ellos asuntos comunes a la filosofía y a la religión. Ciertamente, ambas dan respuestas distintas y usan vías diferentes para justificarse, pero aunque por eso sean incompatibles, nada impide que coexistan y hasta que se vitalicen recíprocamente.

Ahora bien, uno de los problemas de la comunicación entre religión y filosofía, a juicio de Jaspers, radica en la analogía. La religión presenta al dios de la revelación en un lenguaje objetivo que debe ser interpretado analógicamente. Para la filosofía, en cambio, la revelación es un lenguaje cifrado que debe ser interpretado **Existencialmente**. En ambas se manifiesta una realidad que pretende ser trascendente, pero donde la obligatoriedad e intensidad de esa manifestación es diferente. Con la analogía llegamos a un conocimiento válido para todos, pues la verdad captada en cuanto ser es principio de unidad y diversidad de todos los entes; en la cifra su realidad se agota con ser mía. En la analogía podemos hacer afirmaciones positivas de la trascendencia, aunque de forma muy restringida; en las cifras nos abstenemos de toda afirmación, quedando todo en una especie de suspenso. En la analogía se subraya la unidad en el ser; en las cifras se acentúa la diversidad. La analogía es supraobje-

[56] Karl Jaspers. La fe filosófica ante la Revelación. Pág. 96.

tiva; la cifra es **Existencial**. La cifra revela una presencia; la analogía propiedades.

Por eso, a lo largo de la historia, la filosofía ha luchado contra la religión por la fijación en la objetividad de la trascendencia, y por el reconocimiento y respeto de la historicidad ajenas. Si bien la reflexión filosófica no puede descartar la revelación religiosa, ambas no pueden coexistir en un mismo sujeto. Pero el fenómeno de la religión revelada es de tal magnitud, dice Jaspers, que no se puede desconocer que tiene también su propio peso **Existencial**, la atracción de lo ininteligible y la intranquilidad en su incomprensión. Por eso, uno no debe perderse en la complicación infinita de la historia, porque lo que yo no comprendo es posibilidad para el otro. El cometido de la existencia empírica es vivir unos con otros sin exterminarse mutuamente, amando todo lo que nos es extraño. Por eso, la fe filosófica debe estar abierta a la religión revelada, lo que no significa escuchar en la obediencia.

Ahora bien, la pérdida de la fe en la revelación religiosa no excluye ni debe excluir la apropiación filosófica siempre nueva de la religión bíblica. El hombre debe de buscar su propio camino basándose en la tradición y apoyado en su propio origen. Como quiera que sea, ninguna respuesta objetiva puede zanjar la polaridad religión-filosofía, pero siempre el hombre está exigido de renacer. La transformación de la religión en filosofía, dice Jaspers, no es algo que pueda recorrer la humanidad sino una minoría, no obstante, debemos interrogarla con toda nuestra esencia del mismo modo que debemos ser interrogados por ella y estar dispuestos a cambiar nuestro ser, porque toda comunicación se cierra cuando en ella por principio no podemos transformarnos, convertirnos, considerando al otro y sus experiencias con la seriedad que se merecen.

capítulo 9
Las cifras y la trascendencia

Antecedentes

Como vimos en el capítulo precedente, la fe filosófica nos pone de cara ante el problema de la trascendencia. La fe no es un puro hecho subjetivo, como acto de la conciencia **Existencial** alude, enfrenta y se opone a un otro, la trascendencia, que no es un objeto más en el mundo, de modo que no se puede fundamentar como un objeto. La operación filosófica fundamental la anuncia como lo envolvente, sin embargo, no decide sobre su carácter. En la doctrina de Jaspers, la supuesta armonía o el desgarramiento a que conduce nuestro saber respecto del ser, no constituyen un saber suficiente, siempre tenemos que seguir escuchando a los hechos, pero para trascenderlos, porque lo que para nosotros se vuelve real tiene que manifestarse históricamente sin generalización posible. No hay un saber directo de la trascendencia ni de la **Existencia**, sólo hay fe, que no es propiamente un saber sino la posibilidad de vivir en el saber.

La fe, como acto de la conciencia, alude a un otro, a saber: a la trascendencia. Sin embargo, la trascendencia no es un objeto ni puedo representármela como tal. Ahora bien la conciencia ha de representarse de algún modo aquello a lo que alude, porque no puede haber conciencia de nada, lo que constituye una contradicción en los términos. Tradicionalmente se ha representado a la trascendencia como un ente eminente, como el primero de todos los entes y como la fuente de todos ellos. Pero Jaspers, como lo expusimos en el capítulo anterior, ha opuesto a la analogía del ente las cifras, porque a su juicio no se puede deducir el ser, ontológicamente, a partir de los objetos. La trascendencia es inobjetiva y nada se puede decir de ella con validez general.

No obstante, la creencia, aunque no se demuestre, necesita aprehenderse, en cada caso, en una específica objetividad de pensamientos e imágenes que no son lo mentado, es decir, la trascendencia misma, pero que aluden a ella. La fantasía, dice Jaspers, en la existencia empírica crea mundos soñados, a veces originados en el deseo, pero en la conciencia absoluta la fantasía se torna aclaración de la trascendencia; aclaración, no conocimiento objetivo, por medio de imágenes y pensamientos donde la realidad empírica se torna transparente y todo aparece como un lenguaje cifrado. Sin fantasía, agrega, la **Existencia** queda reducida a la estrechez de la realidad empírica, por su intermedio, en cambio, se libera el órgano que ve al ser.

La **Existencia** y la fe se viven en primera persona, y se comunican verazmente de forma indirecta, pero aluden a la trascendencia por medio de la fantasía cifrada, incluso el discurso racional sobre ella no es más que alusión o cifra. La trascendencia siempre es trascendente, nunca la asunción de un contenido objetivo. Nunca podemos saltar por encima del fenómeno para aprehender el envolvente y ver el ser tal como es, porque el entendimiento no puede fundarlo todo. El abarcador no es un objeto ni puede pensarse como tal, la trascendencia no se torna objeto finito. Su revelación es un lenguaje que debe ser interpretado **Existencialmente**, de modo que no es válido para todos.

Lo peculiar de la trascendencia en Jaspers

A lo largo de nuestra exposición hemos repetido con frecuencia la palabra trascendencia, y muy en particular al aludir a la **Existencia**, que en calidad de tal siempre está referida a su trascendencia, no a la trascendencia en general sino a la suya propia. Formulado en estos términos, sin embargo, resulta equívoco hablar de la trascendencia en singular, y a todas luces sería más apropiado decir las trascendencias. En la metafísica de Jaspers, sin embargo, la trascendencia es una, propiamente es lo Uno, que todo lo abarca, lo sostiene y lo fundamenta. Con la trascendencia, entonces, refiere a lo que propiamente es, al ser absoluto, que en su concepción no sólo no es un ente entre otros entes, ni tampoco un ente ejemplar, sino que es irrepresentable e impensable.

Pero si el absoluto es impensable e irrepresentable, ¿qué garantía tenemos de que lo que así nombramos existe realmente y no es un *flatus vocis* por ejemplo? Incluso aunque esto fuera superable por

alguna vía, en tanto que impensable e irrepresentable ¿cómo podríamos hacernos una idea? A los interrogantes anteriores, sobre los que se ha debatido mucho en la filosofía y en la teología, se le agrega en la metafísica de Jaspers un tercero. Ya no se trata de resolverse en torno a lo que sea la trascendencia en general para todos, asunto que en su propia meditación no tiene respuesta, sino la de cada uno. Pero si previamente se ha asentado que la trascendencia es Una ¿qué se dice cuando se dice que es en cada caso la mía?

Lo trascendente en la tradición filosófica

De acuerdo con el diccionario filosófico de Ferrater Mora, en el lenguaje habitual lo trascendente alude a lo que está más allá de un cierto límite espacial determinado; a lo que es importante y que sobresale. En la filosofía escolástica los trascendentales son las propiedades o pasiones del ente, es decir, su unidad, bondad, verdad y belleza. Para Aristóteles, son trascendentes los actos intransitivos e inmanentes, como el pensar, y que en calidad de tales quedan en el sujeto. En la matemática se llama trascendentes a las operaciones que no pueden expresarse con las operaciones habituales. El alma, por su parte, trasciende cuando deja de estar en sí misma y sale al objeto, aunque al menos una parte del objeto escapa necesariamente al sujeto y es trascendente puro, transinteligible o irracional; el objeto pensado no es el objeto en sí íntegramente. También de Dios se dice que es trascendente, que está más allá del límite de lo creado y que es eminente en grado tal que un abismo lo separa de la experiencia empírica, abismo que no le cabe al hombre sobrepasar sino a Dios mismo. En calidad de trascendente, de Dios también se dice que es lo absoluto, lo que no está condicionado por nada y por lo tanto es incondicionado, lo Uno que no conoce partes y lo infinito que carece de límites.

Desde sus orígenes, el estudio y dilucidación del ser ha sido el tema central de la filosofía y la metafísica. Sin embargo, a pesar de que las cabezas más brillantes y poderosas de la humanidad se han abocado al asunto no han alcanzado una respuesta unánime ni con validez general. La tradición metafísica de Occidente, sin embargo, tiene para algunos un punto de vista común: a la pregunta por el ser se ha respondido sistemáticamente con el ente, que es un ser determinado, pero que por abstracción se ha establecido como ejemplar, aunque el ser no es un ente. La conciencia de este origen, junto con sus consecuencias, el mundo técnico del presente, y la moderna

superación de lo que se ha dado en llamar ontoteología, supone para muchos el rebasamiento y muerte de la metafísica.

Cualquiera sea la opinión que esta perspectiva suscite, la respuesta a la pregunta por el ser, a juicio de Jaspers, ni ha sido unánime en la tradición ni sólo cabe rastrearla en los textos de filosofía. Iguales credenciales tienen, por ejemplo, los mitos, la poesía, la tragedia y la reflexión teológica. No este mito ni esta mitología en particular, ni esta poesía o poeta en particular, tampoco este teólogo o teología, sino todos ellos, aunque de distinto modo según sea la apropiación que de ellos haga la Existencia.

A nuestro juicio, en el presente, la filosofía ha dejado de ser, si es que alguna vez lo fue o lo pretendió, un saber absoluto. Eso no puede querer decir que deba o pueda partir de la duda radical, en el estilo de Descartes, porque como dice Jaspers ya no es posible poner en duda que las ciencias particulares poseen un conocimiento cierto, aunque dentro de ciertos límites. Tampoco se la puede entender como mero amor al saber, porque éste es un amor que está ampliamente extendido en las ciencias y profesiones que no son filosofía. Comience o no con la ciencia, la filosofía hoy no puede prescindir de ella, según el criterio de Jaspers. Pero nunca lo hizo tampoco. La geometría y matemáticas antiguas tienen su origen en la filosofía, y el razonamiento geométrico está en la base de muchas de sus racionalizaciones. La ciencia actual, por otra parte, reconoce su origen en la filosofía; también fueron impulsos filosóficos, como dice Jaspers, los que movieron a los primeros grandes científicos modernos. Es más, la metafísica, a su juicio, es a un tiempo la partera de las ciencias actuales y la que las dota de sentido en su sistemática, como lo discutimos en el Capítulo 4: *Los límites del saber científico.*

Pero no por ello la filosofía es una ciencia empírica, lo que no significa que sea el estudio de un algo que esté más allá de la razón o que se haya tornado un conocimiento místico, por ejemplo, porque desde sus orígenes se ha definido como ejercicio del *logos*. Los primeros filósofos se ocuparon en racionalizar los mitos, y en criticar sin contemplaciones el politeísmo griego, por ejemplo. Sin embargo, no por estos antecedentes el asunto queda zanjado, porque a fin de cuentas, *logos* y mito ¿son incompatibles y contradictorios? ¿El mito y la teología carecen de *logos* y son puramente irracionales? Platón, sin embargo, no sólo recurría a mitos tradicionales, sino que él mismo los acuñaba en la exposición de su filosofar, y en sus

últimas estribaciones su meditación, como también la de Aristóteles, era teológica.

A juicio de Gustavo Bueno, lo que llamamos racionalismo filosófico, y también científico, no es precisamente un género de pensamiento que exija esa ruptura total, lo que se ha llamado corte epistemológico, con el mito. El racionalismo, por ende, no es sin más una desmitificación, porque el mito es él mismo ya un *logos*, y no algo ilógico, prelógico o irracional. Hay en realidad muchos géneros de mito y muchas formas de desmitificación, y el racionalismo filosófico se ha abierto camino no a través de una ruptura total con él sino en el mismo proceso de transformación del mito a lo largo de sus diferentes versiones. Es fácilmente apreciable, dice Bueno, cuántos elementos nuevos, ligados a una teoría racional sobre las relaciones entre la naturaleza, el fuego, la tecnología y el Estado, se deben al PROTÁGORAS reconstruido por Platón como remodelación del mito de Prometeo, remodelaciones que a su modo también hicieron los grandes sofistas y los fisiólogos.

Como quiera que sea, para Jaspers, el mito, la teología, etc., forman cuerpo con la filosofía en la indagación del ser, aunque las tres de distinta forma y con distintos resultados. En todo caso, el asunto que así deja planteado es si a pesar de esta multiplicad de modos todas ellas refieren a lo mismo, o si sólo una ha de ser la perspectiva válida, por ejemplo la filosófica, o incluso si dentro de la filosofía sólo un enfoque es el acertado. En la forma de responder esta cuestión se juega, quizá, el destino de la compleja tradición filosófica y cultural que se remonta a los griegos, y que atraviesa toda la historia de estos últimos dos mil quinientos años. ¿Cabe decir, por ejemplo, que todo no ha sido más que un inmenso error y que en lo tocante al ser la clave cierta sólo la tienen algunos contemporáneos? ¿Hay en esta cuestión, sólo una respuesta?

Si así fuera, el filosofar no sería una empresa propiamente Existencial, transida de historicidad, y a remedo de las ciencias consistiría en un saber con validez general. Es decir, sería una especie de ciencia empírica o puramente lógica. En mi juventud, dice Jaspers, se pretendía una filosofía científica, Husserl incluso hablaba de la filosofía como ciencia estricta, pero se ejecutaba un remedo especulativo de la ciencia positivista que a los verdaderos científicos no les servía de nada ni se la tomaban en serio, y que era una frustrante pérdida de tiempo para los que querían filosofar. La razón y la fi-

losofía, a su juicio, son algo más que ciencia. Qué es eso que sean es debatible, pero de lo que a su juicio no caben dudas es de que no son ciencias que concluyan con validez general, excepto en algunos terrenos acotados, que más que razón son entendimiento, como la lógica.

La cifra y la analogía

La conciencia refiere y alude a objetos. Para aclararse a sí misma requiere de ellos. Objetiviza a través de imágenes y formas corpóreas, que cuando aluden a la trascendencia son lo que Jaspers llama cifras. Por medio de ellas, sin embargo, a diferencia de cualquier otra objetivación, no se produce una captación de algo sino una liberación, no una especulación sino una presencia del absoluto en el pensar. No se realiza una captación, en primer lugar, porque la trascendencia es lo absolutamente otro e inobjetivable, ninguna imagen de ella es adecuada, y toda imagen de ella es falsa. Sin embargo, por medio de las cifras nos acercamos a ella. Lo que se mienta en la cifra no es un objeto del mundo, pero tampoco es la pura trascendencia, de modo que es una realidad intermedia entre la inmanencia del mundo y la trascendencia, aquello en que se hace presente la trascendencia, un signo de la unidad de la inmanencia y la trascendencia, y no otro ser que esté más allá.

Para Aristóteles, el ser se dice de muchas maneras, porque de toda la infinita variedad que nos sale al encuentro decimos que es. Todas las cosas, aunque diferentes entre sí, coinciden en que son. El ser, por lo tanto, es principio de unidad de los seres, por eso, en Aristóteles, del ser se predica analógicamente. En Jaspers, en cambio, no se predica sino que se lo capta sin captarlo en la cifra. Entre el hombre y Dios, para Jaspers, no hay proporción, porque la trascendencia es el ser absolutamente otro, en el cual no tenemos parte pero con el cual nos relacionamos y en el que nos fundamentamos. El verbo ser, como cópula, dice Jaspers, o alude a la identidad entre el sujeto y el predicado, o a que hay algo común en todas las cosas, pero en este último caso lo que hay no es igualdad sino coherencia, porque todas las cosas son distintas entre sí. A su juicio, en la analogía, la trascendencia, más que expresada, es sugerida, porque un mismo principio es origen de unidad y diversidad, pero qué sea Dios mismo permanece oculto en ella. En el mundo hay un indicador de la trascendencia, que señala su alteridad y su presencia en el mundo, y a eso apunta la analogía, de modo que también es una cifra.

El ser objetivo que realmente conocemos y tal como lo conocemos está a un tiempo desgarrado y es antinómico, y en él no vemos la unidad. ¿Cómo es que un conocimiento antinómico y contradictorio se podría transferir a la trascendencia, que es Una, que además no sabemos bien lo que decimos cuando decimos que es Una? Es cierto, dice Jaspers, que lo sinfinito del mundo es imagen de la infinitud de Dios, y que el tiempo indefinido es imagen de la eternidad. Pero sólo son eso, imágenes, y lo que en ellas imaginamos no se objetiva, de modo que no se puede establecer una proporción ni una analogía entre lo que conocemos objetivamente y la trascendencia, que no conocemos. Alcanzar el absoluto es tarea insuperable, que desde luego no se logra absolutizando un ente particular sino trascendiendo de todo ente objetivo. Respecto de la trascendencia, no se puede dar una respuesta con el entendimiento sino con la razón, que en el proceso Existencial, sin resolverlo, apunta a ella. Por lo tanto, el intento de trascender es captar el ser Uno y auténtico en el esclarecimiento y en la cifra, pero no en la objetividad.

No sólo en la fe filosófica sino también en la fe religiosa, dice Jaspers, el hombre comprende su ligazón al ser en representaciones, que sin embargo no son el ser como tal. Lo que el hombre cree se le muestra, no obstante, en esas representaciones e ideas sin las cuales se hundiría en la nada. Pero toda representación es engañosa. No hay fe religiosa sin apoyos sensoriales y sin afirmaciones dogmáticas, pero el que vive en ellas como verdaderas y reales no cree. La extinción de los contenidos de cualquier creencia es tan ineludible como necesaria, todas deben ser suprimidas por algo que las trascienda. La filosofía, dice Jaspers, desde Platón se manifiesta como finitud de posiciones que al mismo tiempo el filosofar penetra y traspasa como tales, en un movimiento que está por encima de todas la posiciones. En la incertidumbre del origen y la meta de la vida, lo Uno da el sentido, y por su intermedio se cumple la verdad comunicativa. Pero eso Uno que aprehendemos con símbolos e imágenes, en el eterno fluir de la realidad antinómica, es en realidad lo inconcebible que sale al encuentro.

La circularidad de la pregunta por la trascendencia

En primer lugar, el ser es la realidad empírica, con su inextricable mezcla de azar y necesidad, y que siempre tiene algo fuera de sí, que no hace sino surgir y desparecer, inabarcable en su conjunto, y que en el límite deja algo desconocido e incognoscible: la materia. El ser

soy también yo mismo como **Existencia**, irreductible a la realidad empírica antinómica y surgido de la libertad.

En tanto que hay realidad empírica y **Existencia**, el ser no se muestra como Uno, y desde luego yo mismo no soy todo el ser. La existencia empírica es un límite respecto de la **Existencia**, porque la segunda no toma su sustancia de la primera, para ser ha de trascenderla y encontrar en sí misma el fundamento. Sin embargo, yo no estoy sólo, no soy la única **Existencia**, y si efectivamente estoy en comunicación con otras ha de haber entre todas algo común, a saber: el ser y la verdad. De no ser así no podrían comunicarse, co-
9 nocerse ni entenderse. Por ende, el fundamento de las **Existencias** no sólo es mío ni puesto por mí, es común a todas las **Existencias**. Las **Existencias**, entonces, refieren todas a la misma trascendencia como su fundamento, a lo Uno por tanto, aunque no del mismo modo sino de modo histórico, es decir, cada una según su situación y su decisión, de allí que en cada caso se trata de mi trascendencia, como dice Jaspers, y no de algo general.

Trataremos de explicar esta paradoja con un ejemplo. Lo mío alude a pertenencia y propiedad. Son míos este libro que reviso o la fruta que he comprado. Sin embargo, del libro que leo el autor puede decir que es suyo con absoluta propiedad, en cambio, de la fruta que como no le cabe al agricultor decir que es suya, porque mi propiedad sobre ella se basa en relaciones jurídicas y comerciales según las cuales la pertenencia que se tenía se pierde absolutamente al venderla, relaciones que él ha reconocido implícitamente en la transacción. Y tan mía es la fruta que al comerla desaparece en mi propia sustancia corporal, y aunque quisiera ya no puedo devolverla. Pero en el caso del libro, lo suyo del autor es mío también, aunque si los dos decimos mío respecto de lo mismo es claro que no podemos decirlo del mismo modo. El libro es realidad suya del autor porque el lo concibió y lo escribió en unas circunstancias determinadas y finitas, que no se modifican ni se modificarán por la lectura ni escritura de ningún otro. Es mío, en cambio, porque en su lectura yo he puesto mis anticipaciones, conocimientos y experiencias, en virtud de las cuales el libro no es idéntico al que concibió y escribió el autor, aunque lo mío, en este caso, dependa de lo suyo. La trascendencia como mía no es equiparable al ejemplo de la fruta sino al del libro, el mismo libro que todos leen, quizá, aunque ninguno lea en él exactamente lo mismo. Aunque la trascendencia no

tenga límites, mi **Existencia**, en su aprehensión, la limita por mi propia e ineludible historicidad. Por ello, la trascendencia no es algo de lo que se pueda hablar con validez general; no es algo totalmente unívoco pero tampoco es totalmente equívoco, ya que en tal caso haría imposible la comunicación. Tiene valor apelativo, dice Jaspers, porque igual que en el conocimiento objetivo sólo se puede hablar en un plano común. La trascendencia no es puro subjetivismo ni pura objetividad, y lo común alcanza su verdad en tanto que realizado por cada individuo en cada **Existencia**. Lo común tiene que ser completado por cada **Existencia**, pero por algo común histórico, no atemporal, y por eso no transmisible directamente. La trascendencia es lo común y singular que no tiene nada fuera de sí, pero que es comunicable, y en el modo en que es conocida y representada por mí no tiene validez universal.

Nuestro lenguaje, por otra parte, está destinado a la existencia empírica y lo objetivo, pero la trascendencia trasciende de ambas, de modo que nuestro lenguaje, en su uso habitual, no puede dar acabada cuenta de ella. Sin embargo, si no pudiéramos decir nada, nada tampoco podríamos mostrar, y la trascendencia equivaldría a una nada. En Jaspers, la pregunta por el ser se realiza, en primer lugar, en la inquisición por lo que sea la totalidad y unidad de sentido de ese mundo, en cuyos límites se nos aparecen la existencia empírica, las situaciones límite, la **Existencia** y la trascendencia. En segundo lugar, la pregunta remite a quien la formula, porque en su formulación ya está implícita la búsqueda del ser, como en la pregunta por la libertad, la voluntad y la fe ya están implícitas la libertad, la voluntad y la fe. Todas ellas son circulares, tengo que estar ya dentro del círculo para aprehenderlo. Pero puesto que por el hecho de preguntar se evidencia que no tengo la respuesta respecto del último fundamento, la unidad y el sentido de todo, lo busco como forma única en lo que llamo la trascendencia, búsqueda que, como ya dijimos, por ser circular, ya estoy yo mismo implicado.

Pero diciendo trascendencia no se aprehende nada, dice Jaspers, ni se adquiere con ello un conocimiento, tengo un nombre pero no hay ningún objeto en el mundo que pueda señalar como perteneciéndole, justamente porque trasciende de todos ellos. No obstante, la trascendencia, aunque es racionalmente vacía, no por ello es nada. Desde luego, colma la **Existencia**, la dota de sentido y sostiene su unidad e incondicionalidad. Y si así no ocurriera, si no experimenta-

ra yo mismo nada de esto en mi propia Existencia, la pregunta por la trascendencia ni siquiera se habría suscitado, como de hecho no se suscita en la existencia empírica del término medio habitual.

> *El filosofar en los modos de lo abarcador depende de una resolución. Es la resolución de la voluntad de ser para liberarse de todo saber determinado del ser después que me he apropiado de su significado; por eso en la verdad puede venir a mí el ser mismo*[57].

La trascendencia, entonces, en la doctrina de Jaspers, ha de estar presente cuando se la busca (su búsqueda, como dijimos, es circular y hermenéutica). Pero, no se trata de un objeto intramundano del que me percato como me percato de ellos, sino que me cercioro de ella junto conmigo como yo mismo en la aclaración de la Existencia, porque como ya lo hemos dicho en otros capítulos, la libertad, condición de posibilidad de la Existencia, no se aprehende a sí misma si en el mismo acto no aprehende algo distinta de ella: lo que la hace posible. Un mundo causal o azarosamente determinado es contradicho por la libertad, por eso, la libertad trasciende del mundo; pero la libertad, aunque sea lo más profundo del Existir, no es lo último, es un medio, es la posibilidad de decidir dentro del ser, aunque en el ser ya no quepa decidir, en él no hay libertad ni falta de libertad sino unidad e incondicionalidad. Donde se encuentre la realidad sin posibilidad allí se encuentra la trascendencia, dice Jaspers. La libertad no es el ser en sí, no es ultimidad, sino un camino para ser. En la experiencia de la libertad sabemos de nuestra finitud y que aún algo no está dado, que algo falta y debe ser buscado: el propio ser uno de la Existencia.

Actitudes típicas respecto de la trascendencia

Ahora bien, la trascendencia, dice Jaspers, ha sido negada fehacientemente, el mundo empírico se ha presentado como suficiente en sí mismo, pero al precio de negar reiteradamente la trascendencia, es decir, desde una posición de negatividad. En segundo lugar, también se ha estado contra ella realizándose en lucha con ella. Por último, también se le ha reconocido como realidad. Pero sin ella, contra ella o con ella sigue siendo un asunto esencial para la Existencia. Si Existir es reposar sobre un absoluto, a pesar de las situaciones lími-

[57] Karl Jaspers. LA FILOSOFÍA DE LA EXISTENCIA. Pág. 38.

te, la existencia empírica absolutamente independiente y sostenida en sí misma cae necesariamente en el vacío y en la sinfinitud de esto y lo otro. De allí que la **Existencia**, o está referida a la trascendencia en la superación de la sinfinitud (y en la actitud que dice esto o lo otro y no todo a la vez) o no existe de ningún modo. Pero no por eso la trascendencia queda determinada por las categorías del entendimiento ni está ahí como un objeto, no consiste tampoco en la existencia de mi libertad ni se la aprehende en ninguno de los modos en los que pensamos, se aclara con el llamado al cumplimiento de mi posibilidad, de mi ser mí mismo, en definitiva, por medio de la libertad.

Las cifras

Como ya lo hemos expuesto, la trascendencia como tal no puede en realidad ser pensada. No obstante existe una objetividad metafísica, en la filosofía, la poesía, etc., que se la ha representado a lo largo de la historia como un objeto. ¿Qué valor tienen estas representaciones, si es que tienen alguno? A juicio de Jaspers constituye un lenguaje insustituible para hacer comprensible la trascendencia en la conciencia de la **Existencia**.

> *El ser real existe para el saber empírico sólo como un ser que está en conexiones y dependencias, por las cuales se le puede concebir. La génesis y la causalidad muestran si algo está ahí y cómo está. Nada de lo que existe empíricamente es ello mismo, sino que todo es en relaciones. El ser-símbolo, como cifra de la trascendencia, en cambio, no está en relación, sino que sólo existe para aquél que se da cuenta de la suya. Está, por así decirlo, sesgando la realidad en una dimensión profunda, en la cual uno puede sumirse y naufragar, pero de la cual no se puede salir sin perderla inmediatamente por completo*[58].

En la existencia empírica, este lenguaje cifrado y objetivado pareciera poner en el mundo, o sobre él, un segundo tipo de objetos, a saber, metafísicos. Los objetos en general son idénticos para todo el mundo e investigables con validez general, pero los objetos metafísicos, en cambio, sólo son comprensibles para las **Existencias**. Propiamente, el lenguaje de la trascendencia, no la trascendencia misma sino su lenguaje, es cifrado, y sólo habla en la apropiación

[58] Karl Jaspers. FILOSOFÍA. Tomo III. Pág. 515.

trascendiente que yo hago como yo mismo. En tanto que objetos, sin embargo, los objetos metafísicos son observables y perceptibles para cualquiera, y pueden ser estudiados exteriormente por la conciencia en general, a través de la indagación histórica, psicológica, sociológica, etc., ninguna de las cuales disciplinas penetra en lo que propiamente son, porque sólo se transparentan para la **Existencia**.

Para Jaspers, los objetos metafísicos, como dijimos anteriormente, se hallan dispersos en la especulación filosófica, la mitología y la dogmática religiosa, es decir, las cifras son un lenguaje múltiple, que para el pensar con validez general no constituye más que un confuso y equívoco embrollo, y que visto exteriormente es el más acabado compendio de los desvaríos, engaños e ilusiones humanas. Pero la claridad del pensar objetivo, como lo discutimos en el capítulo cuatro, fracasa en el cálculo y planificación de la existencia humana, justamente porque no puede ni sabe reconocer lo incalculable **Existencial**. Para la existencia empírica, la **Existencia** es oscura, aunque sea inmediatamente real, porque la **Existencia** es histórica, es en cada caso la mía y no el caso de una generalidad, y lo incalculable no puede ser interrogado ni respondido con validez general porque entonces no sería incalculable.

Si la trascendencia no es ni la realidad empírica ni la **Existencia**, que sólo está referida a ella, de todo lo cual es de lo único que tenemos experiencias, ¿es entonces una realidad transmundana? ¿La metafísica habla y conoce un mundo que es inaccesible desde éste? ¿Trascender es viajar hacia ese otro mundo en el que se cree pero del que no se puede hablar? Duplicar el mundo empírico en un más allá, con toda los detalles y riqueza que imagina el narrador es, a juicio de Jaspers, una ilusión engañosa, es ver con el pensar de validez general, con un concepto, cuando lo que hay en realidad es una cifra que debe ser **Existencialmente** descifrada. Y a través de la cifra, dice Jaspers, lo que se experimenta en el propio presente es realidad actual, no otra realidad sino simplemente realidad, lo que es así y no puede ser de otro modo, la absoluta realidad pensada que sin embargo no se transmite adecuadamente sino en generalidades metafísicas, que como sólo generales no significan nada.

Cifras y símbolos

Esta ambigüedad de las cifras, y de su manifestación en objetividad metafísica, de acuerdo con Jaspers, ha generado dos respuestas

habituales frente a la trascendencia: la magia y el Positivismo. Para el primero, la trascendencia, en tanto que objetividad en la cifra, es un objeto finito en el mundo que se puede incluso manipular y dirigir supersticiosamente. Para el segundo, la cifra es un más allá, que como tal o es nada o quizá expresión de deseos e impulsos psicológicos producidos por un carácter histérico o una voluntad de fraude. Para ambos, la trascendencia es turbidez, y no escuchan su lenguaje, que sólo habla a la **Existencia** y no en general. La objetividad metafísica es en realidad simbólica, dice Jaspers, pero la trascendencia no es lo que el objeto mienta sino que el objeto es un símbolo en el que lo mentado habla a la **Existencia** y desde ella. De allí que en el ejercicio lógico el objeto metafísico, visto como cualquier otra objetividad, se desploma.

Ahora bien, la cifra, para Jaspers, no es cualquier símbolo. En la existencia empírica los símbolos son alegorías, metáforas, etc., que aluden a algo que puede también ser entendido de otra manera, que puede ser visto y señalado de otro modo, en un lenguaje lógico incluso. Del pelo de oro o de azabache con que describimos el cabello de la amada, por ejemplo, se puede también decir que es rubio o moreno, que tiene o no tiene ciertos pigmentos, cierta densidad, que absorbe o refleja la luz, etc. La bandera simboliza a una nación o a un partido, pero aquello que simbolizan también puede ser entendido de modo geográfico, histórico, político, poblacional, económico, psicológico, etc., a todo lo cual la bandera refiere. Y cada una de estas instancias referidas, a su vez, puede ser desmenuzada y comprendida en infinidad de modelos científicos, teorías, recreaciones artísticas, etc. Pero la simbología metafísica, las cifras, objetivan algo que es inobjetivo, de modo que en el símbolo metafísico no es pensado lo que es, de allí que no sea interpretable como se interpretan regularmente los símbolos en la existencia empírica; sólo es interpretable por otro símbolo.

Comprender el símbolo no significa conocer racionalmente la significación, poder traducir el símbolo, sino experimentar como Existente, en la intención del símbolo, esta incomparable referencia a un trascendente, en el límite, en la desaparición del objeto[59].

[59] Karl Jaspers. Filosofía. Tomo III. Pág. 370.

El símbolo metafísico, entonces, no afirma que es empíricamente real aquello a lo que alude, sino que es su lenguaje. La trascendencia, en tanto que lenguaje en la cifra, como todo lenguaje, es sentido. Ser empírico y ser cifrado, dice Jaspers, constituyen dos aspectos del mundo único tal como se nos da en la situación, pero para el segundo el primero es una metáfora del verdadero ser que no se objetiva. La inmersión en el símbolo cifrado, sin embargo, no consiste en una disolución del yo o una unión mística, porque en el símbolo, a pesar de su circularidad, siempre persiste la escisión sujeto-objeto. Por eso es que Jaspers habla de objetividad metafísica.

En el conocimiento finito lo que se conoce se puede demostrar, porque está ahí, para todos en general, pero la **Existencia** y la trascendencia son históricas, no de validez general, no están ahí como el conocimiento empírico conoce. Como formas lógicas, como conocimiento empírico, ni la **Existencia** ni la trascendencia se sostienen. El pensamiento metafísico, es circular y tautológico, sólo se acredita por su amplitud y fuerza de expresión. Es tautológico porque llevado hasta el fondo de la inquisición lógica en realidad no dice nada, sus proposiciones no son apofánticas. Y es circular porque ya hay que estar dentro de él para comprenderlo, ya hay que tener las experiencias en virtud de las cuales se elucida. Sin embargo, como reconoce Jaspers, la existencia empírica también es circular: no tiene nada fuera de sí, está asentada sobre sí misma y es por sí misma.

Historicidad de la metafísica

Si la **Existencia** es histórica en su manifestación y no la repetición del caso de una generalidad, la manifestación de la trascendencia tiene que ser histórica, por eso, el lenguaje de las cifras no puede convertirse en una objetividad consistente e intemporal, y en calidad de tal, en tanto yo no estoy en ella como mi sentido, se hace convencional y pierde su verdad. Como histórica, la objetividad metafísica se desvanece realmente como cifra, pero siempre reaparece en nuevas formas que tienen sentido para el que las formula. Nadie fabrica su lengua, dice Jaspers, tampoco el lenguaje de la trascendencia es inventado sino necesario, de modo que aquello que está en el pasado puede ser reapropiado en tanto resuene en mi propia actualidad.

Un notable ejemplo de esta situación, a nuestro juicio, lo constituyen los relatos legendarios sobre Krishna, que son muy similares en muchísimos puntos a la historia de Cristo, aunque están redac-

tados siete siglos después de los Evangelios canónicos y apócrifos. Krishna también nace en un establo, donde es adorado por pastores y magos, etc. El anhelo de unión con Dios tiene un lenguaje necesario, no inventado, y allí donde se manifiesta se expresa de un modo similar y mutuamente comprensible. Por esto, el mero conocimiento histórico de documentos, monumentos, modos de conducta y acciones, que en sí mismo son erudición, no **Existencialidad**, sólo abren la posibilidad de comprensión del pasado en virtud de lo que hoy para mí es relevante.

De acuerdo con Jaspers la tradición es inestimable e imprescindible, sin ella no tendríamos lenguaje, y la **Existencia** quedaría a oscuras, pero todo puede heredarse excepto la libertad que decide en cada caso la apropiación. En las cifras, y con las cifras, siempre es posible la comunicación, pero por su carácter múltiple y heterogéneo sólo es posible una apropiación **Existencial**, limitada en cada caso.

La materia de las cifras

La materia de las cifras las encuentra Jaspers en las formas religiosas primitivas en las obras de la fantasía, los mitos, la filosofía y la teología. En ellas palpita lo verdadero no como el caso de una generalidad, ni como objeto con validez general, sino como revelación única de la **Existencia** en la relación con su trascendencia, históricamente realizada y manifestada. En todas ellas hay la conciencia de un ser independiente de mí mismo, que yo no produzco sino que me percato de él, de modo que aunque yo aprehendo mi trascendencia ella es más de lo que es para mí, porque es también para todos, pero de distinta forma en cada caso. Es paradójico, dice Jaspers, que la trascendencia sólo puede ser aprehendida históricamente, porque en tanto es más de lo que es para mí no puede ser pensada adecuadamente como histórica en sí misma. Es histórica en su manifestación, lo único que yo puedo conocer, pero no en su sustancia, por decirlo de algún modo, y no se manifiesta al modo de una verdad intemporal, como las razones algebraicas accesibles al entendimiento.

Una generalidad del ser de la trascendencia concebida en términos ontológicos, válida para todo el mundo, es imposible[60].

[60] Karl Jaspers. FILOSOFÍA. Tomo III. Pág. 379.

Por eso, a su juicio, no cabe, respecto de la trascendencia, hablar con la autoridad que en el campo de la ciencia tienen sus adalides, ni pretender imponerla como una concepción universal. Esto no quiere decir que no pueda ser origen de una comunidad en virtud de cuyas evidencias todos sus miembros se comprendan, pero de una comunidad de **Existencias** libres y abiertas para la verdad ajena, sin pretensiones de exclusividad. Por la historicidad de la trascendencia ni somos todo ni el único tipo de hombre que debe o tiene derecho a existir. La trascendencia, en Jaspers, es liberal, ajena a todo fanatismo. Lo incondicionado que ella sostiene y hace posible no es universal, en cada caso es mi incondicionalidad, que en calidad de mía carece de validez general.

Sin embargo, esto no significa que la lucha inherente a la historicidad y la incondicionalidad haya de esfumarse. De hecho, la filosofía, según Jaspers, lucha contra el mito y la religión; la religión contra la filosofía y el mito como paganismo, etc. Pero una honda vinculación las enlaza en la lucha. Todas toman armas de las otras, descubren verdades que desde sí mismas no pueden ver, y realizan experiencias a que a las otras les están vedadas, pero que también son manifestaciones de la **Existencia**. En la situación límite nada se conquista sin lucha, lo que no significa que se persiga destruir al adversario ni desconocerlo, aunque no se pueda comprender su propia verdad; a fin de cuentas, no está dado a todos comprenderlo todo, dice Jaspers. Aquí, en el **Existir**, no parece que haya ortodoxia ni herejías.

> *Es como si la trascendencia no quisiera abandonar sin lucha su historicidad peculiar en cada caso. Que los hombres de esta índole deban vivir sobre la tierra con esa sustancia histórica del ser es para ellos como un mandato incondicionado emanado de un origen oculto. No sólo lucha la voluntad de la propia conservación de la ciega existencia empírica, sino que la finalidad es también que el futuro de la vida humana sea tal, que esta historicidad de la conciencia trascendiente del hombre sea conocida y apropiada como su pasado*[61].

[61] Karl Jaspers. Filosofía. Tomo III. Pág. 380.

Los grados de las cifras

De acuerdo con lo que llevamos expuesto, la objetividad metafísica se manifiesta en la religión, la teología el mito y la filosofía, lo que significa que no está en sólo un plano sino que tiene grados. El pensamiento, dice Jaspers, no puede conocer a Dios sin darnos cuenta de cual y cómo es nuestra situación, dejando que ella penetre hasta el fondo del alma. No hay un Dios desmundanizado y sin existencia empírica, que es la que me provee de la perspectiva en que sólo puedo aprehenderlo. Sólo a partir de mi situación particular, de lo que de ella sé y cómo lo sé puedo decir lo que efectivamente experimento como yo mismo en el problematismo de las situaciones límite. La trascendencia es el fundamento para mí en mi situación, aquí y ahora, no en general para todos. No puedo vivir ni de la experiencia ni de la vida ajena, dice Jaspers, la **Existencia** me pone a mí, a título personal, en el peligro real de no hallarle fundamento y perderme en la sinfinitud sin sentido ni profundidad de la mera existencia empírica, como un riesgo de mi propia libertad. Por eso es que uno habla al sí mismo como sí mismo y no como verdad generalmente valida, que en calidad de tal, en el plano **Existencial**, rompe la verdadera comunicación y deviene en coacción espiritual o superstición.

Cifras y personalidad

La cifra aclara, en un lenguaje propio, completamente personal, y no con el impersonal de la ciencia, una vivencia que es absolutamente personal, donde yo estoy presente como yo mismo, pero donde tengo también que salir al encuentro de los demás y buscar su contacto en términos que sean comunes. En la cifra se aclara el sentido de mi propio existir, por eso las cifras no se tienen como se tienen los conocimientos matemáticos ni los conocimientos históricos o mitológicos sobre las mismas cifras, porque lo que la cifra **Existencialmente** descifrada expresa es el sentido de mi **Existencia**, y el sentido que el mundo en el que vivo tiene para mí, y con ello, qué espero del mundo y de mí, y sobre todo, cómo cumplo esa esperanza, qué hago en el aquí y el ahora respecto de ella, cómo dispongo y oriento mi vida para su efectivo cumplimiento. Pero si enunciar la cifra es conocer a un tiempo lo que me es dado conocer tanto de la trascendencia como de mí mismo, en ello no queda agotado el sentido de mi vivir sino que el sentido realmente vivido por mí ha de quedar de manifiesto en mis acciones. La cifra completa lo incompleto del mundo y le da sentido.

El pensar en el no pensar

Las cifras metafísicas, entonces, no son una hipótesis científica del fundamento del mundo antinómico. La filosofía distingue entre el ser y su manifestación, y sólo trascendiendo de su manifestación puede pensarlo como fundamento en general, pero no con certidumbre intelectual sino como probabilidad que aprehende el Existente desde su propia libertad. La metafísica, en definitiva, no pretende ni puede ser orientación en el mundo, al modo de la ciencia, y en calidad de tal no es verdadera metafísica. El filosofar, entonces, de acuerdo con Jaspers, no provee de metafísica sino que la despierta.

El ser pensado con las categorías lógicas del entendimiento es determinado en cada caso como un ente, y no existe una categoría que trascendiéndolas todas provea la unidad. Para Jaspers, es justamente el fracaso a que conduce el pensar lo que lleva a trascender la existencia empírica en una unidad que no se objetiva sino que se decide y actúa. Algo último o primero no puede ser pensado, pero el trascender no es un nuevo pensar con otras categorías sino un no poder pensar, de modo que, finalmente, en el trascender, se puede pensar lo que no se puede pensar ni determinar por ningún predicado ni representar como un objeto. Por eso, cualquier conclusión sobre la trascendencia no consiste en cantidad, relación, fundamento, unidad, multiplicidad, ni ser ni nada, sino en la negación de todo ello. Jaspers ha destinado un estudio a Nicolás de Cusa, a quien cita muchas veces, y a su teología apofática, según la cual, la trascendencia se especifica por la negación de la atribución de cualquier predicado, que es el camino que Jaspers también sigue, pero de un modo cuya radicalidad apreciaremos más adelante.

El trascender que se realiza en la teología apofática, no concluye en la fijación de un objeto sino en la negación de cualquier predicado. Su impleción de sentido, de acuerdo con Jaspers, radica en la lectura de la cifra en un presente que se ha llenado como sí mismo, y donde no se piensa algo pero sin que ello signifique que se piense una nada. Es un pensar en un no pensar, un constante pensar que pasa al no poder pensar, y donde por la negación de todo predicado se da la *coincidentia oppositorum* de aquello que se piensa, lo que desde un punto de vista estrictamente lógico es el mayor de los absurdos y un completo sinsentido.

La trascendencia no es algo consistente en el mundo pero puede significar para la Existencia el completo sosiego del ser, que como inmenso ya no es ningún ser determinado[62].

La trascendencia como desafío y abandono

La trascendencia se manifiesta cuando la Existencia, en la situación límite, se dirige a ella desde el propio origen. Por ende, se patentiza del mismo modo que yo soy respecto de ella, es circular. Su ser, en tanto que circular, es aprehendido según el modo en que actuando interiormente soy yo mismo.

Pero la relación con la trascendencia en la Existencia es ambigua, porque la Existencia de hecho adopta frente a ella lo que Jaspers ha denominado una actitud de desafío o abandono. En la situación límite, la interrogación del porqué la existencia empírica es como es, conduce al desafío frente a lo que constituya su fundamento, pero, también, al abandono que confía de un modo incomprensible. La Existencia se halla siempre, por lo tanto, en caída o ascensión respecto de la trascendencia, según prevalezca el desafío o el abandono. La ascensión es la ley del día, la caída la pasión de la noche, cuyo sentido y carácter discutiremos más adelante.

La posibilidad de la verdad se muestra como lo Uno, en el cual yo llego a ser yo mismo cuando me habla como mi trascendencia: si la traiciona caigo en la nada. Pero lo Uno en su determinación histórica, a su vez, es puesto en cuestión por la multiplicidad de las posibilidades de la existencia empírica. En ésta no hay en general el único camino firme de la Existencia, que se haga cierto objetivamente, sino la incertidumbre de la posibilidad en que la trascendencia es equívoca y problemática cuando se la quiere conocer[63].

Por eso, dice Jaspers, toda referencia a la trascendencia está en tensiones, se enuncia en alternativas presentes en la cifra, los mitos y el pensamiento especulativo del filosofar. Pero, como vimos anteriormente, en la situación límite brota incontenible la interrogación de si a la postre es bueno existir, toda vez que en la existencia empírica no hay justicia ni sosiego, todo se aniquila, la dicha es hueca,

[62] Karl Jaspers. FILOSOFÍA. Tomo III. Pág. 426.
[63] Karl Jaspers. FILOSOFÍA. Tomo III. Pág. 430.

un momento en la desintegración y devastación de todo en general. Pero con la interrogación en el límite, dice Jaspers, se formula también la pregunta de quién pueda ser yo mismo para realizar este desafío. Esta voluntad de saber es imprescindible al ser humano, refleja a un ser sí mismo que en su libertad tiene el poder de investigar e inquirir, y la capacidad de actuar desde su propio fundamento decidido por él mismo. Prometeo y la historia del pecado original, dice Jaspers, grafican el reto que el hombre se hace a sí mismo como propio origen, fuera de Dios y contra Dios.

Sin embargo, esta voluntad independizada es también divina, porque la divinidad lo permite y lo aprueba, como se refleja en la historia de Job. El no del desafío quiere también el sí del abandono, como en Job queda comprobado. En el desafío está implícita la posibilidad de su contrario, porque no me he creado a mí mismo y por tanto no soy yo la última realidad. El reto es inquietud, pero la divinidad, que me permite ser en el desafío, me permite también, libremente, superarlo por virtud del ser sí mismo padeciendo lo que sea y resistiéndolo hasta el fin. No existe la dicha en la existencia empírica, dice Jaspers, sino en la superación del desafío. El abandono, entonces, no es todo, y en realidad es nada si no está subordinado y en relación con su contrario. El todo es aquí también antinómico, y ninguno de los términos, desafío y abandono, se puede soslayar y desconocer, es en su dialéctica donde brota la unidad de la Existencia y con ella de la trascendencia.

Las fórmulas maniqueas, la predestinación o la transmigración de las almas, recuerda Jaspers, resuelven esta dialéctica de abandono y desafío en cierto sentido, y demuestran que para la razón no hay una respuesta convincente ni fórmula de validez general para abordarla, aunque esas respuestas hayan sido históricamente importantes para pueblos enteros, y como cifras que son puedan aún servir al penetrarlas en nuestro presente. Pero si hubiera un respuesta inteligible a la pregunta de donde proceden la culpa, la lucha y el mal, asegura Jaspers, quedaría suprimida la situación límite, y privada la Existencia de su posibilidad de una experiencia originaria en su propia determinación. En el abandono, renunciando al saber, confiamos en ese fundamento del ser que no es verdadero sino en el no saber y en el no poder pensar. Cuando el abandono se quiere justificar en el saber se hace falso e insincero, y se pierde en la construcción de teodiceas e ilusiones que justifican el bien y el mal estableciendo una falsa armonía.

La trascendencia es secreta, dice Jaspers, si hablara con meridiana claridad no podríamos sino someternos, pero así perderíamos nuestra libertad y ya no serían posible ni el desafío ni el abandono que la manifiestan. Desafío y abandono son las preguntas formuladas a una divinidad que no responde, y que exige que cada cual corra en ellos el riesgo de su propia **Existencia**. Las cifras son ambiguas porque somos libres, si fueran conocimiento objetivo tendrían autoridad, autoridad a la que no podríamos sino someternos.

Pero, de acuerdo con Jaspers, la **Existencia** se hace titánica a sí misma cuando realiza su sentido sin la trascendencia. Sin hacer cuestión del valor del mundo, al titanismo le importa que su subjetividad valga en tanto crea ella misma el sentido, pero entonces no es posible la comunicación con otros porque no queda nada en común. En el titanismo el desafío se consolida, y llega a ser indiferente o incluso estar alegre frente al mal y el sufrimiento ajenos. Los titanes protagonizan un desafío y una rebelión, que a juicio de Jaspers no es sino resentimiento y en calidad de tal carece de profundidad.

Pero si en el titanismo Jaspers ha reconocido un falso desafío, reconoce también un falso abandono: el armonismo, que no desafía o se somete a-críticamente a lo que las autoridades terrenales dicen, aunque en el terreno de la **Existencia** no hay propiamente autoridades. No obstante, para Jaspers, el abandono sin desafío es el abandono ante un Dios lejano, al que por no haber desafiado en realidad no nos hemos abandonado. Así se vive sin seriedad, esperando que sea la trascendencia la que venga a mí y, en realidad, se manifiesta la convicción de que Dios ha muerto, porque no tiene verdadera confianza quien no se ha hecho cuestión de que a la postre ignora la respuesta de la divinidad por el resultado de los sucesos y de la acción, en un mundo antinómico, donde el fracaso puede significar victoria, y el éxito, en cambio, culpa, reprobación o maldición.

Caída y ascensión

Si la trascendencia se aprehende no como un objeto sino en el modo circular en que yo la encaro y frente a ella me comporto, la trascendencia será en cada caso del mismo modo que yo soy respecto de ella. Y respecto de ella me cabe desafiarla o abandonarme, como lo acabamos de exponer, o situarme frente a ella en caída o ascensión, que es lo que expondremos ahora. Pero no se la aprehende de ningún modo ni pensándola ni siguiendo un camino planificado y reglado

hecho por mí mismo o por otros, que me señale un trayecto válido en general, sino conforme a mi acción libremente decidida por mí, en el seno de la cual caigo o asciendo. De acuerdo con Jaspers, que esté en caída o ascenso respecto de la trascendencia significa que siempre estoy en el riesgo de perderme como yo mismo en la unidad e incondicionalidad de mi ser yo mismo, cayendo en la multiplicidad empírica en la que estoy dado indefectiblemente. Pero, como en el caso anterior, no me cabe estar de un solo modo, o en un solo polo, sino en ambos alternativamente, no existe un punto fijo conquistado para siempre, sino que estas oposiciones están enlazados por una dialéctica que tampoco se resuelve aunque sí se profundiza.

Yo soy tal como valoro mi propia actividad, mi comunicación con otros y el modo en que enfrento todo lo que se me presenta. Manteniendo mis valoraciones asciendo, pero sólo si las pongo a prueba y las supero. Cuando pierdo mi conexión con lo que para mí es verdadero y me entrego a lo que se supone tienen validez general, pero sin sustancia personal, entonces caigo. Pronunciarme respecto de valoraciones que en realidad no me interesan ni me interpelan me transforman en juez, y como juez caigo en la incomunicación con el otro. La mera preferencia por ideas racionales o simples ideologías, sin que de ellas nos hagamos personalmente responsables como sí mismos, constituye una entrega a lo que es puramente accidental y sin sustancia **Existencial**. Sólo es veraz, dice Jaspers, aquella valoración en que yo mismo estoy por entero en lo valorado, donde pretendo claridad sobre mí mismo, y donde yo mismo me aclaro, y si no me engaño a mí mismo y a los otros. Las normas y las tablas de valores pertenecen a la **Existencia**, pero en una profundización que no conoce un final y que se comunica en una lucha franca. Es decir, se valora realmente cuando se está cierto que con ello o se asciende o se cae.

Sin embargo, cuál es el final del ascenso o la caída, según sean mis vínculos con el mundo y como esté en ello, es algo que se ignora por completo. De saberlo sería un saber con validez general. Encuentro el amparo en la trascendencia, dice Jaspers, pero no puedo refugiarme en ella ni oír su sanción, aprobación o reprobación, porque aunque estoy referido a ella ninguna valoración queda determinada por ella ni puede ser pensada como idéntica para siempre y para todos. Valoro, entonces, con mi propio riesgo, y si con ello supiera adónde verdaderamente voy es porque comprendería al ser antes de actuar, como un objeto con validez general, aprehendido

ya previamente, y me tornaría ahistórico, por lo mismo sería superfluo lo que aconteciera en el tiempo porque ya previamente todo estaría sabido o tendría la convicción de que ya todo es de modo inevitable y para siempre.

De acuerdo con Jaspers, en la situación límite invencible trasciendo hacia una posibilidad: la de encontrar la liberación allí donde yo soy, pero en la culpa y la ruina del límite, la totalidad está desgarrada y es antinómica. Vivir filosóficamente en la existencia temporal, sin totalidad, a cuenta y riesgo propio, es el lote del hombre que sabe que debe ser libre, dice Jaspers, y que en el límite no rehúsa manifestar la posibilidad de que a la postre todo sea nada. Sólo siendo sí mismo, sin embargo, se percata de la posibilidad de ascender o perderse, cuando en la situación límite se transforma, pero no en la creencia de una vida después de la muerte sino con la conciencia de la inmortalidad en la ascensión. El ser, para Jaspers, no está más allá ni fuera del tiempo sino como eternidad en la profundidad de la existencia empírica presente, en el instante. La inmortalidad es la expresión metafísica, cifrada, por lo mismo simbólica, de la ascensión, mientras que la muerte, también dentro de la existencia empírica y no fuera de ella, es la cifra de su caída.

La ley del día y la pasión de la noche

La trascendencia, por el modo circular de su aprehensión, se nos presenta del mismo modo que nosotros somos, sin que esto signifique que sea idéntica a nosotros. Si de la trascendencia sólo conocemos su lenguaje por medio de cifras, en virtud del cual nos aclaramos a nosotros mismos, estamos frente a ella en los modos ya explorados del desafío y el abandono o en ascenso y caída. Ahora, en cambio, como ley del día o pasión de la noche.

Nuestro ser, dice Jaspers, está referido en la existencia empírica a dos poderes antinómicos cuya manifestación Existencial se expresa como ley del día y pasión de la noche. En el día la Existencia se ordena al cumplimiento de nuestras tareas en la existencia empírica, en la lucha por saber, en la búsqueda de la claridad, en el ejercicio de nuestra libertad frente a una tarea que no conoce un término y no obstante es cumplida con lealtad, veracidad, fidelidad y en comunicación con los otros, sin indiferencia por nadie ni por nada, en un empeño siempre renovado por perfeccionar la existencia empírica y la situación en la que estamos dados. Pero el día tiene un límite,

que es la noche, la que hiende el orden del día y atrae todo hacia la nada.

La pasión de la noche, dice Jaspers, ni es una nada ni la mera voluntad egoísta que persigue el atractivo de lo prohibido y lo oculto, el gusto siempre renovado de la simple transgresión ética como ostentación de una supuesta libertad y autonomía personal. En realidad, todos venimos de la noche y estamos atados a la tierra que oscuramente nos envuelve pero que en la ley histórica del día son transformados en apego al terruño, amor maternal, sentimientos familiares, etc. Pero este oscuro fundamento común, dice Jaspers,
9 se puede volver contra la amistad y la comunicación **Existencial** ilimitada que se realizan sobre su base. El erotismo, por ejemplo, es en la lealtad del día un símbolo de la proximidad **Existencial**, pero en la pasión de la noche lo traiciona todo, porque sólo se quiere a sí mismo y nada ve más allá. No es la sexualidad ciega o la poligamia, aclara Jaspers, que por cierto carecen de pasión y son existencialmente impotentes, sino del vincularse que no es expresión de un sí mismo.

La pasión de la noche es oscura porque en el pensar el día tiene la ventaja e impone su ley. Por eso, dice Jaspers, toda exposición de la noche es artificiosa y trivial, y cuando se quiere justificar su pasión fracasamos, el día califica de inane lo que en la noche es real sustancia trascendente. La pasión de la noche está cierta de sí misma en la nada como cierta está la **Existencia** de su ser. Ante la trascendencia, como vimos con anterioridad, estamos siempre en desafío y abandono, en caída y ascenso, pero el desafío y la caída pueden tornarse positividad, decisión libre, incondicional y **Existencial** de mera desintegración en el no ser. Así lo negado se torna verdad, exigencia e impulso de arruinarse. Pero la pasión de la noche no puede patentizarse, y aunque se arriesgue a todo violando el orden, la fidelidad y el ser sí mismo sólo coloca al hombre fuera de la existencia empírica y lo aniquila en el absurdo y el sinsentido.

Aunque la ley del día al principio proporciona la conciencia de una dicha incomparable en la comunicación en la vida por virtud de las ideas, en los deberes, y la realización, a la postre gritan y protestan con toda claridad los demonios que se habían rechazado[64].

[64] Karl Jaspers. Filosofía. Tomo III. Pág. 469.

La noche no es una nada, dijimos previamente, pues bien, tampoco es el mal, está más allá del bien y del mal, sólo es un mal para el día que por su intermedio se percata que él no es todo y que no la puede eludir, porque a pesar de todo la noche nos reclama. Hay una trascendencia que no se ha obedecido cuando se han adoptado el día y sus fidelidades, dice Jaspers, porque todo lo que acontece, a la postre, lo envuelve la noche que lo absorbe y devora todo, como si no pudiéramos estar nunca completamente en arreglo con nosotros mismos. A veces, incluso, hasta el día se funda en el quebrantamiento de su propio orden, sobre todo, dice Jaspers, en la actividad política, donde se sacrifican tantas vidas de hombre y se violan tantas ideas **Existenciales** inspiradoras, que al final no se sabe porqué y para qué se ha actuado. La pasión de la noche no es por eso el instinto, el placer, la curiosidad, el capricho, la embriaguez ni el nihilismo, aunque todas ellas puedan ser sus manifestaciones, sino esa posibilidad que al infringir el día no puede vivir ya verdaderamente en la posibilidad de la comunicación y la dicha, y sólo guarda relación con las ordenaciones que infringen y arruinan las posibilidades de la existencia empírica.

La ley del día, sin embargo, no es absoluta, sólo es real en tanto que limitación de la pasión de la noche, y en la situación límite la ley del día se reconoce como culpable. Sin noche el día es fantástico e irreal.

> *El fracaso es una experiencia necesaria que ninguna anticipación dispensa de realizar plenamente, a saber la experiencia de que lo terminado y perfecto es también lo que se devanece. Llegar a ser real para fracasar auténticamente es la última y suprema posibilidad en la existencia empírica temporal. Todo se sumerge en la noche, que es su fundamento. Si el día creee bastarse a sí mismo, el no fracasar se convierte en la insustancialidad creciente, hasta que, al fin, el fracaso viene desde fuera, como un fracaso extraño. Claro es que el día no puede querer el fracaso, pero el mismo sólo se llena y cumple cuando admite en sí lo que no quiere*[65].

[65] Karl Jaspers. FILOSOFÍA. Tomo III. Pág. 473.

La filosofía como cifra

La objetividad metafísica, las cifras, dice Jaspers, no son la trascendencia sino su lenguaje que sólo percibe el individuo único en su conciencia. En esta tesitura, el individuo efectúa un comprender originario, inmediato, está realmente en ello. Pero en la objetividad metafísica depositada en mitos, cuentos, leyendas, teología, este lenguaje se transmite a otros, que en él realizan, eventualmente, un comprender de lo ya comprendido, lo que como ya hemos discutido, carece de sentido si no se fundamenta en una nueva inmediatez del que así aprehende.

Las cifras objetivas, entonces, de acuerdo con Jaspers, son un segundo lenguaje, no conocimiento objetivo ni sentimiento subjetivo sino la aprehensión de un modo de ser distinto a la objetividad impositiva y con validez general. Se trata de una experiencia en la que yo estoy como yo mismo, y encuentro una indicación para hacer lo que es posible en el camino del ser superando la multiplicidad en la que estoy dado y alcanzando lo real sin posibilidad, a lo que quedo vinculado por mi decisión que toma la forma de fidelidad y superación de la sinfinitud de la experiencia empírica. Las cifras, entonces, no son una hipótesis metafísica a partir de la cual se infiere y calcula lo que es el ser, antes bien, cuanto más general es la cifra tanto menos cifra, en cambio, cuanto más decisiva es se cumple aquí y ahora.

En la mitología griega, como recuerda Jaspers, los dioses están en la realidad empírica como estamos todos en ella, pero la especulación filosófica, que es lo que Jaspers llama el tercer lenguaje de las cifras, trascendió esta concepción mítica sin que por ello el mito fuera superado, porque contiene su propia verdad aunque no sea un producto íntegramente lógico. El filósofo ha escrito una cifra nueva, que no supera a las previas, porque como dijimos anteriormente en ellas el símbolo sólo se interpreta a través de otro símbolo.

De acuerdo con Jaspers, en el filosofar la trascendencia es pensada en analogía con la existencia empírica, pero preguntándose no por la causa de su existir sino por el porqué es así como es, y por cómo ha de ser la trascendencia para que la existencia empírica, con sus antinomias y límites, con sus culpas, sufrimientos y luchas, sea real. Su pregunta, entonces, no es la pregunta de la ciencia en el ámbito de lo que es válido para todos por igual, aunque se haya pretendido que equivalen. Pregunta de otro modo, dejando sus re-

sultados como insolubles en tanto que validez general. Como cifra, el discurso filosófico contiene la posibilidad de ser leído, no de modo idéntico sino por apropiación personal en cada caso, aunque, como dice Jaspers, realice la conciencia absoluta particular de quien lo sustenta.

En la metafísica de Jaspers no hay ser para nosotros sino cuando se hace lenguaje, y tomar las cifras como una mera reduplicación de la existencia empírica en un más allá es un malentendido. El trascender es inmanente a la cifra, que trae a presencia la trascendencia sin que por ello la trascendencia sea objeto ni sujeto ni quepa de ella sino un saber que es a un tiempo un no saber y un pensar que siempre supera lo pensado en el no poder pensar. La trascendencia, en la filosofía de Jaspers, se capta en unidad con el mundo, aunque como lo absolutamente otro, pero en calidad de tal ya no es interpretable, porque así separaríamos la trascendencia del mundo empírico, y en la cifra, como dijimos previamente, es imposible separar el símbolo de lo que simboliza. El escrito cifrado reposa sobre sí mismo como expresión de un ser, a diferencia de los símbolos en la existencia empírica donde lo que en ellos es intuido e interpretado se puede prolongar de modo sinfinito y arbitrario, porque su evidencia puede profundizarse con otra cosa que también es lo simbolizado (recuérdese el ejemplo del pelo de oro y la bandera).

En cualquier interpretación de símbolos no hay conocimiento objetivo ni validez general sino circularidad, incluso aunque todo el mundo coincida no hace más que reconocerse a sí mismo en una interpretación, pero ni aún en el caso de que todos aceptaran las mismas conclusiones, tendría la interpretación un ápice de mayor validez general. El escrito cifrado jaspersiano es **Existencialmente** verdadero o ruinoso, por ejemplo, es ley del día o pasión de la noche, desafío o abandono, caída o ascenso, según mi propia lectura de la cifra que yo capto y sostengo con mi propia verdad como yo mismo. Pero la cifra, a diferencia del símbolo empírico que es sinfinito y puede ser leído de otro modo, siendo finito hace referencia a un infinito indeterminable pero presente. En la cifra no me leo meramente yo mismo ni tampoco un ser independiente de mí, aunque su lectura depende de mi ser yo mismo. Como independiente de mí el ser de la trascendencia no me es accesible, dice Jaspers, por eso la cifra se sostiene o caduca según yo mismo me afirme o vacile. Todo puede ser cifra y escrito cifrado, aunque nunca en una cifra se lea todo el ser.

La realidad de las cifras del ser, comparables con las imágenes fisiognómicas, es tanto dada como creada. Es dada porque no se la inventa ni surge del vacío de la subjetividad sino que habla tan sólo en la realidad empírica. Pero es creada, porque no existe como objeto, de un modo impositivo, con validez general e idéntica para todo el mundo, sino porque sobre el suelo de la Existencia es como un acercamiento al ser en la fantasía intuitiva[66].

La fantasía existencial que elabora la cifra, aprehende, según Jaspers, todo lo que hay como penetrado por la libertad, y en ella yo comprendo en cuanto me comprendo, en cuanto me hago comprensible y encuentro, libremente, el sentido de mí mismo en el seno de lo incomprensible. La ontología filosófica ha pretendido establecer el ser por medio de conceptos, pero a juicio de Jaspers anulando la búsqueda del verdadero ser en tanto que solidifica las cifras en un ser sabido.

Para que el hombre no manosee la divinidad y pueda ser lo que debe ser, tiene que recibir la trascendencia puramente con todo su secreto, su lejanía, su singularidad y extrañeza. El sosiego en el ser como sosiego verdadero es para él la finalidad de la lectura, lo mismo de las cifras escritas que de las percibidas, y no descansar en un ser de ilusiones colocado junto al mundo[67].

Esta última cita, a nuestro juicio, constituye una cifra emparentada con aquella bíblica, la que dice que es imposible hacer imágenes de Dios, o hacerse de Dios una imagen. Toda la dificultad de las cifras, y de la aprehensión de la trascendencia por su intermedio, remite a esta imposibilidad. Esto es lo que justifica que el pensar, que atribuye predicados a la trascendencia, tenga al mismo tiempo que negarlos, experimentando el pensar del no poder pensar, del no poder hacerse imágenes. Pero no podríamos conocer nada de la trascendencia si realmente no experimentáramos nada de ella, y a la postre no pudiéramos hacernos de ella absolutamente ninguna imagen, así no fuera para negarla y superarla una y otra vez. El ascenso y la caída, el desafío y el abandono, la ley del día y la pasión de la noche nos ponen, más allá del símbolo, efectivamente frente a ella, aunque no en la forma de una imagen sino en el modo del ser que somos libremente vinculados con ella.

[66] Karl Jaspers. FILOSOFÍA. Tomo III. Pág. 523.
[67] Karl Jaspers. FILOSOFÍA. Tomo III. Pág. 539.

Universalidad de las cifras

Dijimos previamente que todo lo que nos aparece en la existencia empírica puede ser leído como cifra. En el mito antropomorfo, por ejemplo, las aventuras de los dioses que en él se cuentan se desencadenan por pasiones, enredos, y cegueras equivalentes a los de la vida humana. Es que en la aprehensión de la trascendencia se aprehende también el **Existente**, si no la trascendencia sería totalmente incomprensible y de ella no sabríamos nada. La máxima expresión de esta interrelación, a juicio de Jaspers, lo ofrece el cristianismo, donde Dios mismo se ha hecho hombre habitando alguna vez en el espacio-tiempo y en las antinomias de la existencia empírica. La cifra, como dice Jaspers, es autopresencia interpretable, no obstante, se pueden ordenar de acuerdo con un criterio fisiognómico que destaque lo que les es característico, expuesto en toda su generalidad y visto desde la realidad empírica. En este sentido, Jaspers reconoce las cifras de la naturaleza, la historia, la conciencia en general, el hombre, el arte y la especulación filosófica, a todas las cuales pasaremos ahora breve revista.

Como hemos discutido en el capitulo cuatro, en la existencia empírica todo se presenta como hechos comprobables impositivamente que acontecen por necesidad, de acuerdo con leyes en las que nada acontece ni contra ellas ni al margen de ellas, con todas las matizaciones que estas afirmaciones exigen. Pero esa realidad puede en la **Existencia** ser leída como cifra, porque en la existencia empírica también acontece algo, aquí y ahora, que en tanto que incondicional no es resoluble en lo general, y que tiene importancia decisiva. Toda realidad empírica, entonces, es milagro para mí en tanto que cifra. La naturaleza es también lo absolutamente otro, pero que no se comunica, no responde a mis preguntas por el sentido y la conozco en perspectiva, nunca como un todo. Sin embargo, dice Jaspers, yo le copertenezco, porque sin ella simplemente no sería, es también mi oscuro fundamento donde yo llego a ser yo mismo, y que como cifra se me presenta como totalidad en la idea de un cosmos, en la intimidad de la patria y el paisaje o como fuente incomprensible de la vida. En la filosofía griega se ha formulado el hilozoismo, donde se representa la naturaleza como un todo viviente y no un mero objeto de manipulación sin vitalidad.

Como lo discutimos en el capitulo quinto, de la historia no lo conocemos todo, es una sinfinitud inabarcable que me habla de lo pasado y me acerca realidades. La historia es más de lo que puedo

saber y decir. Como cifra, dice Jaspers, la historia se ha pensado como el tribunal del mundo, el lugar donde sobreviven y triunfan los mejores aunque nada se pueda justificar sólo por su éxito. Sus transformaciones han sido percibidas como acontecimientos trascendentes, como si en ella un dios interviniera y se develase.

La conciencia en general es donde se me presenta todo como válido para todos, y en ese sentido es idéntica para todos, y yo participo impersonalmente de ella. Pero que la realidad empírica sea así como nos la presenta la conciencia en general, es para Jaspers otra cifra. Que en la realidad empírica haya un orden, y precisamente éste, es una cifra de la verdad trascendente. La validez general es la resistencia contra lo cual todo lo demás tiene que probar su eficacia, y sin ella no hay continuidad, comprensión ni certidumbre. Por eso no se la puede abandonar, nuestro propio cuidado tiene que vincularse a lo que en ella es general aunque sólo con ella perderíamos el verdadero ser y la posible Existencia.

Aunque el hombre se representa a sí mismo por medio de la sociología, antropología, etc., es más que todo eso, respecto de lo cual siempre le cabe comportarse y decidir. Pero en tanto que naturaleza, historia, conciencia, y Existencia, el hombre es la unión de toda la realidad empírica, donde todo se enlaza y se torna comprensible. Como cifra, entonces, el hombre es microcosmos, un miembro intermedio del ser donde lo más lejano coincide con lo más cercano, aunque también se lo ha entendido como creado a imagen de Dios.

En el arte, por último, a juicio de Jaspers, se transmite la lectura de las cifras que hemos expuesto anteriormente, pero sin especulación sino como hablando desde sí mismas. Por eso, a su juicio, la filosofía especulativa piensa dentro del arte, no sobre el arte sino dentro de él, su propia lectura del escrito cifrado.

El fracaso: La última cifra

Jaspers ve el mundo en perpetua transformación. A este proceso algunos le llaman, con lo que parece ser un término neutral y puramente descriptivo, evolución, que sin embargo está impregnado de un inconcebible optimismo, en realidad es una teodicea sin Dios pero magníficamente consoladora. Como dice Darwin, la vida es una lucha donde sobreviven los más aptos, cómo si la evolución tuviera una ley propia e interna que conduce a lo mejor en cada caso y señalara como inferior lo que indudablemente fracasa. La

evolución, sin embargo, no es justa, sólo abre posibilidades, y no hay ningún criterio para decir que lo que triunfa es lo mejor, salvo que la victoria sea su propio criterio.

En realidad, dice Jaspers, nada está fijado ni goza de estabilidad. La materia y el cosmos se han modificado y parece que van a la entropía, la parálisis y el silencio total. Las sociedades cambian incesantemente y sólo la ceguera puede decir que en ellas se conserva lo mejor. Todas las formas históricas y la vida del espíritu caducan y son reemplazadas incansablemente. Todo lo que vive muere, o antes ya se le han agotado sus posibilidades. El intelecto declina con los años, nada es durable ni permanente ni conoce un término, realmente estamos sometidos a las fuerzas de la destrucción. Todo hace pensar, asegura Jaspers, que en algún momento la aventura humana concluirá, ya sea por autodestrucción del mismo hombre o por una catástrofe cósmica, y en el tiempo que le es concedido a los hombres acontece efectivamente lo que es grande y objeto de nuestra admiración y de nuestro amor, pero con ello también se produce todo lo bajo y vulgar y en realidad lo otro es excepcional.

Sin embargo, todo, ya sea grande o miserable, cae igualmente en el crisol, como si el precio para deshacerse de lo ruin fuera fundirlo todo de una vez. La técnica del presente puede realizar prodigios, pero son también terribles sus consecuencias. Si fuera posible aniquilar por medio de la técnica la existencia empírica del hombre, dice Jaspers, en 1931, no cabe apenas duda que se realizará cualquier día. Lo más espantoso e inimaginable alguno lo cumplirá, agrega, antes de la irrupción del nazismo.

En la situación límite sabemos que todo valor positivo está encadenado a uno negativo, no podemos concebir el ser absoluto, nuestro actuar carece de un fin último duradero y nada es bueno sin algo malo real. El existir humano está vinculado a la destrucción, a lo morboso y a lo esperpéntico. En la existencia empírica todo caduca, y como Existencia libre no estoy libre de culpas. Nunca puedo ser por entero, dice Jaspers, la verdad que aprehendo es porque yo la soy y la vivo, pero no tiene ninguna posibilidad de tener validez general, de modo que lo que es verdadero realmente desaparece conmigo. Nada se sostiene sólo por sí mismo, pero aquello que lo fundamenta puede no comparecer, aunque nunca sepa con certeza si fue por mi propia culpa. Se puede fracasar también aquí, aunque parezca que nos empeñamos con toda sinceridad, energía y decisión; y no constituyen garantías, dice Jaspers, ni la confianza filosófica,

ni la palabra divina ni la salvaguardia religiosa. El fracaso, entonces, es el último término de todo, que ineludiblemente se hace presente en el pensar. La experiencia histórica precedente señala sin ambages que de ningún modo vamos hacia una totalidad de lo mejor.

> *Para la orientación intramundana fracasa el mundo como realidad empírica, puesto que no se lo puede concebir desde sí mismo y en sí mismo, pues nunca se convierte en un ser cerrado, comprensible, ni el proceso del conocimiento puede rematarse y perfeccionarse en una totalidad. En la aclaración de la existencia fracasa el ser sí mismo en sí de la Existencia: allí donde soy yo mismo no sólo soy yo mismo. En la trascendencia fracasa el pensamiento a causa de la pasión de la noche*[68].

Pero sólo para el hombre existe el fracaso, dice Jaspers, el animal simplemente caduca, objetivamente. Y aquí hay de nuevo una relación circular: puesto que nos es dado fracasar nos comportamos de algún modo respecto de ello. Objetivamente no existe el fracaso sino para el modo en que yo lo pienso, si lo reconozco, cómo lo reconozco y me conduzco ante él. Pero si el fracaso depende de cómo yo me relaciono con él, para Jaspers queda planteado el asunto de si en la aniquilación simplemente todo perece o si por su intermedio se patentiza el ser, y entonces no sólo es fracaso sino también movimiento hacia la eternidad.

Como existencia empírica estoy llamado a desaparecer, pero estoy llamado a lo mismo como **Existencia**. En el segundo caso, sin embargo yo he sido de modo absoluto en la incondicionalidad de mi decisión. La existencia empírica, con su sed de vivir, busca la perduración en el tiempo sucesivo, la **Existencia**, en cambio, sabe que el instante es eterno, porque es, pero también sabe que ese ser perece, y visto desde la sobrevivencia personal de nada sirven la fama, la gloria, el dejar obras perdurables, que a la postre también serán devoradas por el tiempo. Prolongar las cosas en el tiempo, como lo hemos discutido ya previamente, no es duración absoluta. Pero la ruina y la muerte, dice Jaspers, son asumidas por la **Existencia** libremente y no como accidentes evitables. Por lo tanto, la **Existencia** es fracaso verdadero, sin ilusiones, autoengaños ni falsos consuelos, al propio riesgo, además, aunque fundamentado en la trascendencia.

[68] Karl Jaspers. Filosofía. Tomo III. Pág. 604.

La solución de este enigma, dice Jaspers, no es objeto de un saber general sino que está en el fundamento trascendente, cuya palabra nadie puede decir, ninguna autoridad puede imponer ni comunicar, y sólo se hace patente para quien arriesgándose personalmente se le acerca. Sin embargo, la Existencia no quiere el fracaso ni la nada. Como dice Jaspers, esa es la pasión de la noche y no la ley del día en que la Existencia vive. El auténtico fracaso Existencial no está en la anticipación de un saber general sobre la destrucción de todo, en la anulación final de nuestros esfuerzos y desvelos. La cifra del fracaso habla, para Jaspers, cuando no quiero fracasar, y a ello consagro mi existir en la realización de las tareas que tengo planteadas en la existencia empírica. No quiero fracasar pero tengo que hacerlo a pesar de mí, aunque no lo quiera y haga todo lo que esté en mi mano para evitarlo. Naufrago sin quererlo ni anticiparlo ni conformarme en ello.

Precipitarse voluntariamente en el fracaso, para Jaspers, es la elección libre de la pasión de la noche, pero entonces no fracaso en realidad sino que cumplo aquello que busco, lo que en mi libertad he elegido y por lo que me desvelo. En la Existencia, y en la ley del día la perspectiva del fracaso ni elude la lucha ni la torna indiferente ni siente placer en la destrucción, porque la Existencia, dice Jaspers, aspira a ser totalidad y terminación en la plenitud del ser, aunque sepa que tiene que fracasar, y sin que por ello el fracaso sea la absolutización del riesgo y la aventura, que como tales no sirven para nada excepto para quebrantar las consistencias del día.

Para el que asume su ruina jubilosamente o la sufre sonriendo, lo verdadero es lo extravagante, lo que libesa de todas las trabas, el juego travieso, lo sorprendente y lo inesperado[169].

La existencia empírica, dice Jaspers, aunque es nada, es el vehículo para que en ella se manifieste la Existencia, la mera ruina no es nada sin realización en el mundo porque así no se arruina nada más que una subjetividad caótica. El verdadero fracaso no es pasivo ni ciego.

Sólo en el fracaso se me descubre el ser. Yo abrazo el mundo para percibir su fragilidad y ruina, no solamente para conocerlo con pensamientos abstractos. En otro caso es la ruina universal, indiferente y sin fundamento[170].

[169] Karl Jaspers. Filosofía. Tomo III. Pág. 609.
[170] Karl Jaspers. Filosofía. Tomo III. Pág. 610.

Por lo tanto, no se trata de no realizar nada porque todo carezca de sentido, absolutizando de ese modo la realidad empírica. Renunciar al mundo, dice Jaspers, es caer en el mundo sin trascendencia, pero la **Existencia** no puede manifestarse sin comunicación ni aprehender ni directa ni totalmente a la trascendencia. Yo soy yo mismo en la comunicación con otros y en la adopción de mis propias responsabilidades con todo lo que me rodea, en tanto está en relación conmigo. Pero entonces, ¿por qué es necesario el fracaso? A juicio de Jaspers esto es algo que no se puede aclarar objetivamente sino referirse a ello en términos de cifra: si la verdad de lo que el ser es fuera lo que puede pensarse sin contradicción, entonces la trascendencia estaría inerte, sería como la misma muerte y frente a eso no haría falta la libertad que se arriesga.

> *Para que la verdad real pero incognoscible se me manifieste, la consistencia tiene que fracasar en antinomias. Si la verdad del ser fuera la duración sin término en el tiempo, no sería más que consistencia muerta* [71].

Ahora bien, ninguna cifra, dice Jaspers, interpreta la ruina del que fracasa sin manifestar su propia **Existencia**, como por ejemplo en la locura, la demencia, las enfermedades neurológicas, la existencia empírica opresiva e insuperable de ciertos regímenes políticos basados en construcciones ideológicas que persiguen y destruyen al individuo, los campos de concentración, la destrucción terrorista, la miseria a la que son arrastrados terceros por la libre elección de las formas más crueles en la pasión de la noche, y otros tantos avatares que cabría nombrar.

La pregunta final de Jaspers, a nuestro juicio, inquiere por la cifra que me aclare a mí mismo ante la trascendencia, el sufrimiento y la destrucción, sin decisión ni posibilidad, de las víctimas y los inocentes. ¿Qué cifra es esa? ¿Existe o puede existir? La ruina en el olvido absoluto, dice Jaspers, no tiene interpretación ni sentido, y desde esta realidad ya no hay vida posible, y hay que rechazar toda construcción intelectual y un saber fantástico del ser. Sólo es posible el silencio del no saber. En la veracidad de la conciencia del ser no hay solución ni respuesta en el silencio, ni justificación de aquello

[71] Karl Jaspers. Filosofía. Tomo III. Pág. 611.

que es y como es ni sosiego ni revelación en la cifra. La resignación como, serenidad ve el fracaso, y sin embargo realiza en tanto conserva alguna fuerza.

Bibliografía

Obras de Karl Jaspers

- Autobiografía filosófica. Buenos Aires: Sudamericana, 1964.
- Balance y perspectivas. Madrid: Revista de Occidente, 1967.
- Conferencias y ensayos sobre historia de la filosofía. Madrid: Gredos, 1972.
- Correspondencia. Jaspers K, Heidegger M. Madrid: Síntesis, 1990.
- Descartes y la filosofía. Buenos Aires: Leviatán, 1958.
- El ambiente espiritual de nuestra época. Barcelona: Labor, 1933.
- El problema de la culpa: Sobre la responsabilidad política en Alemania. Barcelona: Paidós, 1998.
- Entre el destino y la voluntad. Madrid: Guadarrama, 1969.
- Escritos psicopatológicos. Madrid: Gredos, 1977.
- Esencia y formas de lo trágico. Buenos Aires: Sur, 1962.
- Filosofía. Dos Volúmenes. Ediciones de la Universidad de Puerto Rico. Madrid: Revista de Occidente, 1958.
- Filosofía de la existencia. Madrid: Planeta, 1984.
- Genio y locura. Madrid: Aguilar, 1961.
- Iniciación al método filosófico. Madrid: Espasa-Calpe, 1983.
- La bomba atómica y el futuro del hombre. Madrid: Taurus Ediciones, 1958.
- La fe filosófica. Buenos Aires: Losada, 1953.
- La fe filosófica frente a la revelación. Madrid: Gredos, 1968.
- La filosofía desde el punto de vista de la existencia. México: Fondo de Cultura Económica, 1962.
- La práctica médica en la era tecnológica. Barcelona: Gedisa, 1988.
- La razón y sus enemigos en nuestro tiempo. Buenos Aires: Sudamericana, 1953.
- Los grandes filósofos: Los hombres decisivos. Madrid: Tecnos, 1993.
- Los grandes filósofos: Los fundadores de filosofar. Madrid: Tecnos, 1995.
- Los grandes filósofos. Los metafísicos que pensaron desde el origen. Madrid: Tecnos, 1998.
- Nietsche. Buenos Aires: Sudamericana, 1963.
- Origen y meta de la historia. Madrid: Alianza, 1985.
- Psicología de las concepciones del mundo. Madrid: Gredos, 1967.

- Psicopatología General. Buenos Aires: Beta, 1976.
- Razón y existencia. Buenos Aires: Nova, 1959.

Bibliografía secundaria

- Aristóteles. Ética Nicomáquea. Ética Eudemia. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1970.
- Aristóteles. Ética a Nicómaco. Madrid: Austral, 1997.
- Bergson H. La evolución creadora. Madrid: Austral, 1986.
- Biblia de Jerusalén. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1998.
- Borghesi M. Secularización y nihilismo. Madrid: Cultura Contemporánea 2007.
- Boutroux É. La nature et l'esprit. París: Librairie Philosophique J Vrin, 1926.
- Bueno G. El mito de la felicidad. Barcelona: Ediciones B, 2005.
- Borges JL. Ficciones. Madrid: Alianza, 1971.
- Bunge M. Emergencia y convergencia. Barcelona: Gedisa, 2004.
- Carnap R. Autobiografía intelectual. Barcelona: Paidós Ibérica I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1992.
- Collingwood RG. La idea de la historia. México: Fondo de Cultura Económica, 1965.
- Dawson C. La religión y el origen de la cultura occidental. Madrid: Encuentro, 1995.
- de Beauvoir S. El pensamiento político de la derecha. Buenos Aires: Leviatán, 1956.
- Dilthey W. Introducción a las ciencias del espíritu. Madrid: Revista de Occidente, 1956.
- Epicuro. Obras. Madrid: Tecnos, 1994.
- Fayerabend P. Contra el método. Barcelona: Tecnos, 2002.
- Ferrater-Mora J. Diccionario de filosofía. Buenos Aires: Sudamericana, 1971.
- Frankl V. La idea psicológica del hombre. Madrid: Rialp, 1979.
- Galeno. Tratados filosóficos y autobiográficos. Madrid: Gredos, 2002.
- Gonzáles Álvarez A. El tema de Dios en la filosofía existencial. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1945.
- Gracián B. El criticón. Madrid: Espasa-Calpe, 1971.
- Grondin J. Introducción a la hermenéutica filosófica. Barcelona: Herder, 1999.
- Habermas J. Teoría de la acción comunicativa. Madrid: Taurus, 1987.
- Heidegger M. Ser y tiempo. Santiago de Chile: Univesitaria, 1997.
- Heidegger M. Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles. Madrid: Trotta, 2004.
- Heidegger M. Ciencia y técnica. Santiago de Chile: Universitaria, 1984.
- Hegel GW. Lecciones sobre filosofía de la historia universal. Madrid: Alianza, 2005.
- Hofstadter D. Gödel, Escher, Bach: Un eterno y grácil bucle. Barcelona: Tusquets Editores & CONACYT, 1979.

- Homero. La Odisea. Barcelona: Zeus, 1971.
- Husserl E. Investigaciones lógicas. Madrid: Alianza, 1985.
- Kant E. Cimentación de la metafísica de las costumbres. Madrid: Austral, 1987.
- Kant E. Filosofía de la Historia. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- Kant E. La crítica de la razón pura. México: Porrúa, 1991.
- Kant E. Filosofía de la historia. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Kant E. Crítica de la razón práctica. Madrid: Austral, 1987.
- Kierkegaard S. Obras y papeles. Madrid: Guadarrama, 1961.
- Kuhn T. La estructura de las revoluciones científicas. México: Fondo de Cultura Económica, 1971.
- Laercio D. Vidas de filósofos ilustres. Barcelona: Iberia, 1962.
- Lakatos I. La metodología de los programas de investigación científica. Madrid: Alianza, 1983.
- Laplace PS. Exposición del sistema del mundo. Madrid: Alianza, 1989.
- Le Bon G. Psicología de las multitudes. Madrid: Daniel Jorro, 1911.
- Kirk GS, Raven E, Schofied M. Los filósofos presocráticos. Trad. Jesús García Fernández. Madrid: Gredos, 1987.
- Ludwig E. Otelo. Santiago de Chile: Círculo Literario de Chile, 1950.
- Löwith K. Heidegger. Pensador de un tiempo indigente. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Machado A. Poesía. Santiago de Chile: Ercilla, 1984.
- Nietzsche F. Obras completas. Buenos Aires: Prestigio, 1970.
- Ojeda C. El pensamiento y la vida. Santiago de Chile: C&C, 2006.
- Pascal B. Pensamientos. Buenos Aires: Librería El Ateneo, 1948.
- Perls F. Sueños y existencia. Madrid: Cuatro Vientos, 2002.
- Platón. Diálogos. México: Porrúa, 1986.
- Plessner H. La risa y el llanto. Madrid: Trotta, 2007.
- Popper K. Conjeturas y refutaciones. Barcelona: Paidós-Ibérica, 1989.
- Popper K, Eccles J. El yo y su cerebro. Barcelona: Labor, 1980.
- Prevosti i Monclús A. Pensamiento y religión en Asia Oriental. Barcelona: UOC, 2005.
- Rawls J. Teoría de la justicia. México: Fondo de Cultura Económica, 1979.
- Remolina Vargas G. Karl Jaspers en el diálogo de la fe. Madrid: Gredos, 1972.
- Ricoeur P. Gabriel Marcel et Karl Jaspers: Philosophie du mystere et philosophie du paradoxe. París: Editions du Temps Présent, 1947.
- Rosales Rodríguez A. Aspectos históricos y normativos del desarrollo tecnológico según Friedrich Rapp. Revista Complutense de Filosofía. Madrid, 2006.
- Rusell B. Ensayos filosóficos. Madrid: Alianza Editorial, 1980.
- Scheler M. Ética. Buenos Aires: Revista de Occidente Argentina, 1948.
- Scheler M. El sentido del sufrimiento. Buenos Aires: Goncourt, 1979.
- Schopenhauer A. Los dos problemas fundamentales de la ética. Madrid: Siglo Veintiuno, 2002.

- Sokal A, Bricmont J. Imposturas intelectuales. Barcelona: Paidós-Ibérica, 1999.
- Sorokin P. Achaques y manías de la sociología moderna y ciencias afines. Madrid: Ediciones Aguilar, 1964.
- Spengler O. La decadencia de Occidente. Madrid: Espasa-Calpe, 1987.
- Spengler O. El hombre, la técnica y otros ensayos. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1947.
- Steiner G. Lenguaje y silencio. Barcelona: Gedisa, 1994.
- Teofrasto. Caracteres. Madrid: Gredos, 1987.
- Toynbee AJ. Estudio de la historia. Madrid: Alianza, 1977.
- Voltaire. Diccionario filosófico. Valencia: Sempere, 1901.
- Von Hildebrand D. Ética cristiana. Barcelona: Herder, 1962.
- Watson JB. El conductismo. Buenos Aires: Paidós, 1961.
- Wittgenstein L. Investigaciones filosóficas. Barcelona: Crítica, 2002.
- Zubiri X. Estructura dinámica de la realidad. Madrid: Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, 1989.





KARL JASPERS

La comunicación como fundamento de la condición humana

Hernán Villarino